



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1993

Biblische Welten: Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag

Edited by: Zwickel, Wolfgang

Abstract: Die Festschrift ist Prof. Dr. Martin Metzger, dem Ordinarius für Altes Testament und Biblische Archäologie an der Christian-Albrechts-Universität in Kiel, zum 65. Geburtstag gewidmet. In dem Sammelband finden sich, dem breiten exegetischen, religionswissenschaftlichen und archäologischen Interessenfeld des Jubilars entsprechend, Beiträge zur Archäologie Syrien-Palästinas (von R. Hachmann und J. Jeremias), zur Historischen Topographie (von E. Noort), zur Kultgeschichte (von W. Zwickel), zur Psalmen- (von K. Seybold) und Prophetenforschung (von W. H. Schmidt, O. H. Steck und A. Neuwirth), zum Recht (von E. Otto), zum Targum (von K. Koch) und zum Schöpfungsbericht (von U. Rüterswörden und G. Warmuth). Eine Predigt von J. Scharfenberg rundet das Buch zu Ehren des begeisterten und begeisternden Predigers und Universitätslehrers ab.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-150418>

Edited Scientific Work

Published Version

Originally published at:

Biblische Welten: Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. Edited by: Zwickel, Wolfgang (1993). Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

Biblische Welten • Festschrift für Martin Metzger

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Instituts
der Universität Freiburg Schweiz,
des Seminars für Biblische Zeitgeschichte
der Universität Münster i. W.
und der Schweizerischen Gesellschaft
für orientalische Altertumswissenschaft
herausgegeben von
Othmar Keel
unter Mitarbeit von Erich Zenger und Albert de Pury

Biblische Welten

**Festschrift für Martin Metzger
zu seinem 65. Geburtstag**

Herausgegeben
von Wolfgang Zwickel

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Biblische Welten:

Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag / Hrsg. von Wolfgang Zwickel. – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993

(Orbis biblicus et orientalis; 123)

ISBN 3-525-53757-3 (Vandenhoeck und Ruprecht)

ISBN 3-7278-0857-8 (Univ.-Verl.)

NE: Zwickel Wolfgang (Hrsg.); Metzger, Martin: Festschrift; GT

Die Druckvorlagen wurden vom Verfasser
als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt

© 1993 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen
Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-0857-8 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53757-3 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement
für Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

Biblische Welten

Mit den Beiträgen in dieser Festschrift grüßen Freunde und Kollegen Martin Metzger zum 65. Geburtstag am 11.1.1993. Der Titel dieses Buches erinnert an ein Werk seines Lehrers Martin Noth: Die Welt des Alten Testaments. Martin Noth wollte damit die Fachkollegen und Studierenden in all jene Grenzgebiete einführen, deren Kenntnis für eine sachgemäße Auslegung alttestamentlicher Texte notwendig sein kann, die aber kaum ein Einzelner in ihrer Fülle überblickt. Wie wohl kaum einer seiner Kollegen hat Martin Metzger in seiner Forschung und Lehre diese Vielfalt alttestamentlicher Forschung berücksichtigt, ja zum Teil sogar noch weitergeführt. In seinen Publikationen beschäftigt er sich neben rein alttestamentlichen Themen mit den Texten und vor allem der Bildwelt des gesamten Vorderen Orients. An den kleinen Siegelbildern interessieren ihn dabei nicht nur die dort abgebildeten Realia; vielmehr versteht er sie als ein Zeugnis der Religion und Kultur eines Landes bzw. einer Epoche. Rund zwanzig Jahre lang war er als Ausgräber im Libanon tätig. Die Ausgrabungen im Tempelbereich in *Tell Kāmid el-Lōz* im südlichen Libanon sind eng mit seinem Namen verbunden. Wenn alle drei Bände der Publikation zum Tempelareal veröffentlicht sein werden, wird diese Grabung für die Kultgeschichte des Nahen Ostens wegen ihrer Gründlichkeit und Genauigkeit eine herausragende Stellung einnehmen. Der inzwischen publizierte erste Band zeigt schon an, mit welcher Exaktheit Martin Metzger nicht nur bei der Grabung, sondern auch bei der Veröffentlichung vorgeht. Der zweite Band ist im Druck, der dritte wird in einiger Zeit folgen.

Wer die Breite der Interessen Martin Metzgers erfassen will, darf sich aber nicht nur an seinen Publikationen orientieren. Er ist sicherlich weniger ein Mann des Buches, sondern des Wortes. In den letzten Jahren lernte ich mehrfach einige seiner ehemaligen Studierenden kennen, die erzählten, daß sie heute, nach vielen Jahren, sich vor allem noch an seine Veranstaltungen erinnern können. Martin Metzger hatte nie eine große Zahl von Doktoranden um sich, aber er ist an der Kieler Fakultät einer der beliebtesten Lehrer. Gleichermäßen galt dies auch für seine früheren Wirkungsstätten, dem Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Hamburg-Horn und der

Theologischen Fakultät in Hamburg. Schon seit Jahren wird er zudem jeweils im Sommer an die Dormition Abbey in Jerusalem als Dozent eingeladen.

Höhepunkt jedes Sommersemesters waren die Exkursionen, die regelmäßig für eine Woche nach Hildesheim, Berlin, London oder Paris führten. Studierende waren immer wieder von seiner Ausdauer beeindruckt, mit der er den ganzen Tag mit nur kurzer Mittagspause die Sammlungen vorstellen, ja lebendig machen konnte. Auch seine Lehrveranstaltungen beschäftigten sich regelmäßig mit der gesamten Umwelt des Alten Testaments. So wurden mehrsemestrige Vorlesungen zu Ägypten, Mesopotamien und den Hethitern sowie zum täglichen Leben in Israel angeboten, daneben Spezialvorlesungen zur Archäologie Palästinas.

Martin Metzgers Lehrtätigkeit geht allerdings noch weit über den engen Rahmen der Kieler Theologischen Fakultät hinaus. Mit seinem archäologischen und exegetischen Kenntnissen ist er ein begehrter Referent der Universitätsgesellschaft. Oft zwei- oder dreimal in der Woche hält er Vorträge in ganz Schleswig-Holstein und trägt so wesentlich zur Verbindung zwischen Universität und Bevölkerung bei. Sein wichtigstes Hilfsmittel sind dabei Dias, mit denen er die Welt des Alten Orients in Schleswig-Holsteinische Säle bringt. Gepaart mit seiner lebendigen Art der freien Rede sind diese Vorträge vielen Zuhörern eindrucksvoll haften geblieben.

Aber auch in einem anderen Bereich verläßt er regelmäßig den Katheder. Mehrmals jedes Semester kann man ihn auf Kieler Kirchenkanzeln hören. Da er früher selbst in Köln Pastor war, ist dies für ihn eine Selbstverständlichkeit. Über alt- und neutestamentliche Texte darf man nicht nur exegetische Vorlesungen halten, sie müssen auch gepredigt werden. In seinen nicht immer ganz kurzen Predigten gelingt es ihm, seine Zuhörer in den Bann biblischer Botschaft zu ziehen. Für viele sind seine Predigten ein anschauliches Beispiel dafür, wie sich kritische Exegese einerseits und tiefe Frömmigkeit andererseits verbinden.

Bei all dem ist Martin Metzger kein lebensfremder Mensch. Die Exkursionen nach Berlin, London und Paris waren für ihn auch die Möglichkeit, kulturellen Hochgenuß zu erleben. Jeder Abend war mit Theater oder Konzerten ausgefüllt. Seine Kenntnisse in diesem Bereich erstaunen immer wieder. Kunst in jeglicher Form ist ein Teil seines Lebens, und in der Kunst findet er einen Ausgleich zur anstrengenden Arbeit am Schreibtisch.

Martin Metzger ist ein bescheidener und zurückhaltender Mensch. So verwundert es auch nicht, daß er ein hochgeschätzter und beliebter Kollege ist. Dies gilt nicht nur für den Bereich der evangelischen Theologie; ebenso hat er zahlreiche Freunde in der Katholischen Kirche. Wie hochgeachtet er ist, zeigte sich mir bei den Anfragen für diese

Festschrift. Fast alle stimmten zu. Stereotype Antwort war immer wieder: "Eigentlich habe ich ja keine Zeit, aber für Martin Metzger will ich gerne etwas schreiben". Krankheitsbedingt mußten allerdings nachträglich O. Kaiser und S. Mittmann ihre Zusage zurücknehmen, eine Festgabe von B. Janowski wird in ZAW 105 (1993) erscheinen. O. Keel hat sich freundlicherweise sofort bereit erklärt, diesen Band in der Reihe OBO erscheinen zu lassen und bedauert, aus zeitlicher Überlastung keinen eigenen Beitrag schreiben zu können.

Damit der Band nicht zu umfangreich wird, konnte nur eine kleine Gruppe von Autoren angesprochen werden. Da die Beiträge teilweise noch 1991 abgeschlossen wurden, ist eine Auseinandersetzung mit neueren Aufsätzen nicht mehr möglich gewesen. Die Abkürzungen folgen IATG sowie (ergänzend) dem Neuen Bibel-Lexikon (NBL). Namhafte Druckkostenzuschüsse der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft und des Sparkassen- und Giroverbandes für Schleswig-Holstein haben die Drucklegung ermöglicht. Die Druckvorlagen stellte freundlicherweise Frau Christel Haller her.

Die Mitarbeiter an dieser Festschrift wünschen Martin Metzger weiterhin viel Kraft und Gesundheit für die kommenden Lebensjahre.

Kiel, im August 1992

Wolfgang Zwickel

Inhaltsverzeichnis

<i>Rolf Hachmann:</i> Kumidi und Byblos. Spätbronzezeitliche Königsgräber im Küstengebiet östlich des Mittelmeeres	1
<i>Jörg Jeremias:</i> Thron oder Wagen? Eine außergewöhnliche Terrakotte aus der späten Eisenzeit in Juda	41
<i>Klaus Koch:</i> Das apokalyptische Lied der Profetin Hanna. 1 Sam 2,1-10 im Targum	61
<i>Angelika Neuwirth:</i> Der historische Muhammad im Spiegel des Koran - Prophetentypus zwischen Seher und Dichter?	83
<i>Edward Noort:</i> Josua 24,28-31, Richter 2,6-9 und das Josuagrab. Gedanken zu einem Straßenschild	109
<i>Eckart Otto:</i> Die Einschränkung des Privatstrafrechts durch das öffentliche Strafrecht in der Redaktion der Paragraphen 1-24, 50-59 des Mittelassyrischen Kodex A (KAV 1)	131
<i>Udo Rüterswörden/Georg Warmuth:</i> Ist בראשית mit Artikel zu vokalisieren?	167
<i>Joachim Scharfenberg:</i> Predigt über 4. Mose 11,4-34. Pfingsten 1989 Universitätskirche zu Kiel	177

<i>Werner H. Schmidt:</i> Jeremias Berufung. Aspekte der Erzählung Jer 1,4-9 und offene Fragen der Auslegung	183
<i>Klaus Seybold:</i> Psalm 141. Ein neuer Anlauf	199
<i>Odil Hannes Steck:</i> Der sich selbst aktualisierende »Jesaja« in Jes 56,9-59,21	215
<i>Wolfgang Zwickel:</i> Zur Frühgeschichte des Brandopfers in Israel	231

Kumidi und Byblos

Spätbronzezeitliche Königsgräber im Küstengebiet östlich des Mittelmeers

Rolf Hachmann

In den Jahren 1974 bis 1981 - unterbrochen 1975 und 1976 durch den libanesischen Bürgerkrieg - wurde in *Kāmid el-Lōz*, dem Kumidi der Amarna-Zeit¹, östlich der bronzezeitlichen Palastanlage ein Gebäudekomplex ausgegraben, der ungewöhnlich reich an wertvollen Funden war. Im Zuge der Auswertung von Befunden und Funden wurde deutlich, daß es sich um ein Grabmonument der Familie des lokalen Stadtkönigs handelt. In diesem waren ein erwachsener Mann - möglicherweise der König selbst - und zwei Mädchen bestattet. Die Veröffentlichung der Funde² und der Befunde und ihrer Deutung³ liegt nunmehr vor.

Wenngleich sich die Ausgräber gewünscht hätten, noch genauer beobachten und noch detaillierter dokumentieren zu können, so war es trotz der Ungunst der politisch-militärischen Lage im Libanon doch möglich, der Untersuchung dieses Königsgrabes sehr viel Sorgfalt zu widmen. Insbesondere konnten alle Kleinfunde und auch Fragmente von solchen dreidimensional eingemessen werden, und aus der Fundlage konnten weitreichende Aufschlüsse über die Nutzung der Räumlichkeiten der Grabanlage und der Funktion der Gegenstände gewonnen werden.

Gewiß war Kumidi im Altertum keine der bedeutendsten Städte des syrisch-palästinensischen Raums. Sie war bis in die Amarna-Zeit hinein Sitz eines Stadtkönigs, der auch über das nähere Umland geboten haben mag. In der Amarna-Zeit wurde sie immerhin Hauptstadt einer der

¹ Vgl. die Literaturzusammenstellung in: M. Metzger, *Kāmid el-Lōz* 7. Die spätbronzezeitlichen Tempelanlagen. Stratigraphie, Architektur und Installationen (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde [= SBA] 35; Bonn 1991), 223ff.

² R. Miron, *Kāmid el-Lōz* 10. Das 'Schatzhaus' im Palastbereich. Die Funde (SBA 46; Bonn 1990).

³ W. Adler, *Kāmid el-Lōz* 11. Das 'Schatzhaus' im Palastbereich. Die Befunde und ihre Deutung (SBA 47; Bonn 1993).

ägyptischen "Provinzen" in Asien. In dieser Zeit gab es dann keinen König mehr. Der Pharao machte die Stadt zum Sitz eines Rabišu, einer Art Gesandten mit den weitreichenden Vollmachten eines Gouverneurs. Das Königsgrab von Kumidi datiert schon deswegen vor die Amarna-Zeit.

Das Grab ist der Bedeutung der Siedlung entsprechend mit seinem architektonischen Aufwand eher provinziell und nur in seiner Beigaben-ausstattung exzeptionell; das aber vielleicht auch nur deswegen, weil bislang im Raum östlich des Mittelmeers andere Königsgräber schon vor der Ausgrabung ausgeplündert worden sind, bzw. weil sie nicht mit genügender Sachkenntnis oder Sorgfalt ausgegraben worden sind. Trotz seines provinziellen Zuschnitts liefert dieses Grab mancherlei Hinweise, mit deren Hilfe sich andere Gräber besser verstehen lassen. Das gilt vor allen Dingen für die Königsgräber von Byblos⁴, Megiddo⁵ und Alalach⁶. Es läßt sich aber auch nicht übersehen, daß die Gräber dieser drei Städte manche ergänzende Aufschlüsse zum Verständnis der Konstruktion des Grabes von Kumidi ergeben.

Die Gräber dieser vier Fundorte machen den Eindruck deutlicher Einwirkungen von Seiten ägyptischer Grabarchitektur. Das überrascht nicht angesichts der zahlreichen ägyptischen oder ägyptisierenden Funde, die sich dort fanden. Es ist bekannt, daß Byblos schon früh enge Verbindungen mit Ägypten hatte. Als dann ägyptische Macht nach Asien vordrang und ägyptischer Einfluß bis nach Syrien reichte, müssen sich Wirkungen auf die Kultur insbesondere der Herrschenden ergeben haben. Wegen des Reichtums seiner Beigaben ist das Königsgrab von Kumidi dafür ein besonders herausragendes Beispiel. Es erscheint reizvoll, den ägyptischen Einflüssen auf Grabarchitektur und Totenkult etwas näher nachzugehen.

1. Das Königsgrab von Kumidi

Das Grabmonument liegt etwas nördlich von der Mitte des Siedlungshügels hart östlich des Palastes (Abb. 1). Seine stratigraphische

⁴ P. Montet, *Byblos et l'Égypte. Quatre campagnes de fouilles à Gebeil* (Paris 1928).

⁵ Vgl. G. Loud, *The Megiddo Ivories* (OIP 52; Chicago 1939), 3ff. Abb. 1-8; ders., *Megiddo II. Seasons of 1935-39* (OIP 42; Chicago 1948), 29ff. Abb. 74-79 u. 384; A. Kempinski, *Megiddo. A City-State and Royal Centre in North Israel* (Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 40; München 1989), 71f. Plan 9.

⁶ Verf. hat Rudolf Echt und Wolfgang Adler, beide Saarbrücken, für die Hinweise auf die Gräber von Megiddo und Alalach und für viele anregende und weiterführende Gespräche zum Thema "Königsgräber" zu danken.

Position ergibt sich aus der Definition der Bauschichten des östlich angrenzenden Werkstattgeländes⁷ und des weiter westlich liegenden Palastes. Es gehört in die Bauschicht P4⁸. Das Gelände fiel hier während der Bauschicht P5 von Süden nach dem Norden deutlich ab; wahrscheinlich wurde der Niveau-Unterschied durch eine etwa 1 m hohe Stufe, die durch eine kräftige Mauer abgestützt wurde, abgefangen. Zum Bau der Grabanlage wurde sehr tief ausgeschachtet, so daß die Fundamentsteine im Süden mindestens 1,90 m unter der alten Oberfläche

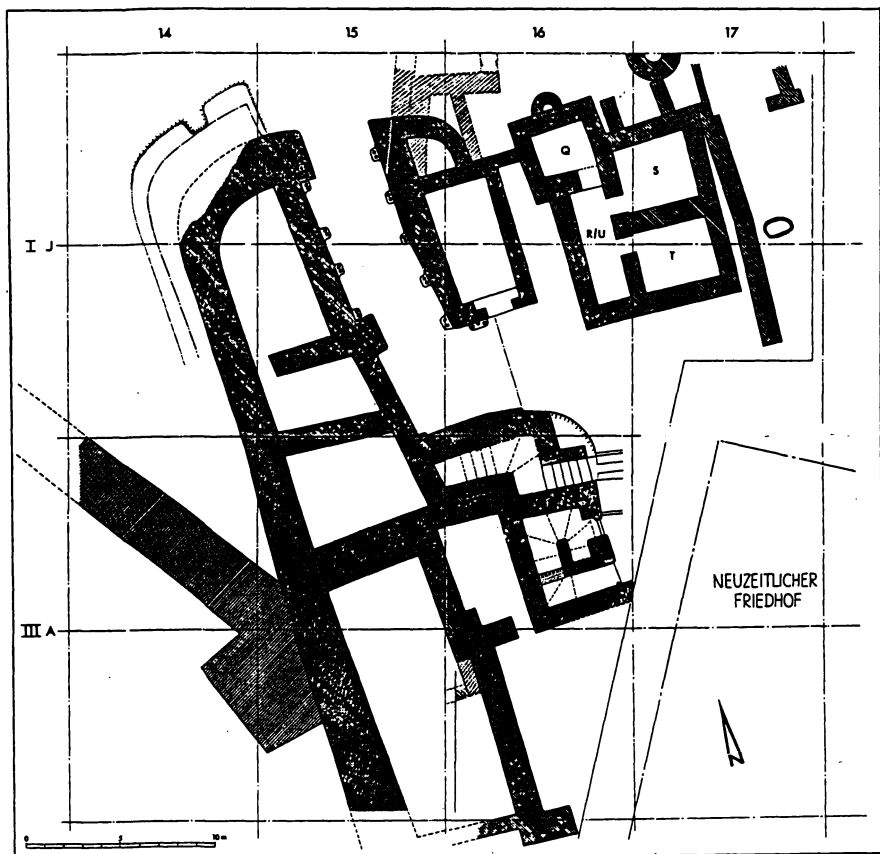


Abb. 1: Das 'Schatzhaus' von Kumidi; westlich davon der Palast der Bauschicht P4 und im Anschluß daran die Stadtmauer; östlich des 'Schatzhauses' das Werkstattgelände.

⁷ Vgl. B. Frisch, G. Mansfeld und W.-R. Thiele, Kāmid el-Lōz 6. Die Werkstätten der spätbronzezeitlichen Paläste (SBA 33; Bonn 1985).

⁸ Vgl. R. Echt, Kāmid el-Lōz 5. Die Stratigraphie (SBA 34; Bonn 1984), 161ff.

che zu liegen kamen. Im Norden brauchten sie wegen des Gefälles nur wenig in den Boden eingetieft zu werden. Bei den Ausschachtungsarbeiten wurden Mauerwerk und Installationen der Bauschicht P5 größtenteils beseitigt; teils wurden sie auch einfach überbaut.

Das Gebäude wurde in ganzer Höhe aus den für alle Bauten in *Kāmid el-Lōz* typischen Bruchsteinen errichtet, die in Lehmörtel verlegt wurden (Abb. 2). Es weicht von der Bauweise anderer Gebäude in

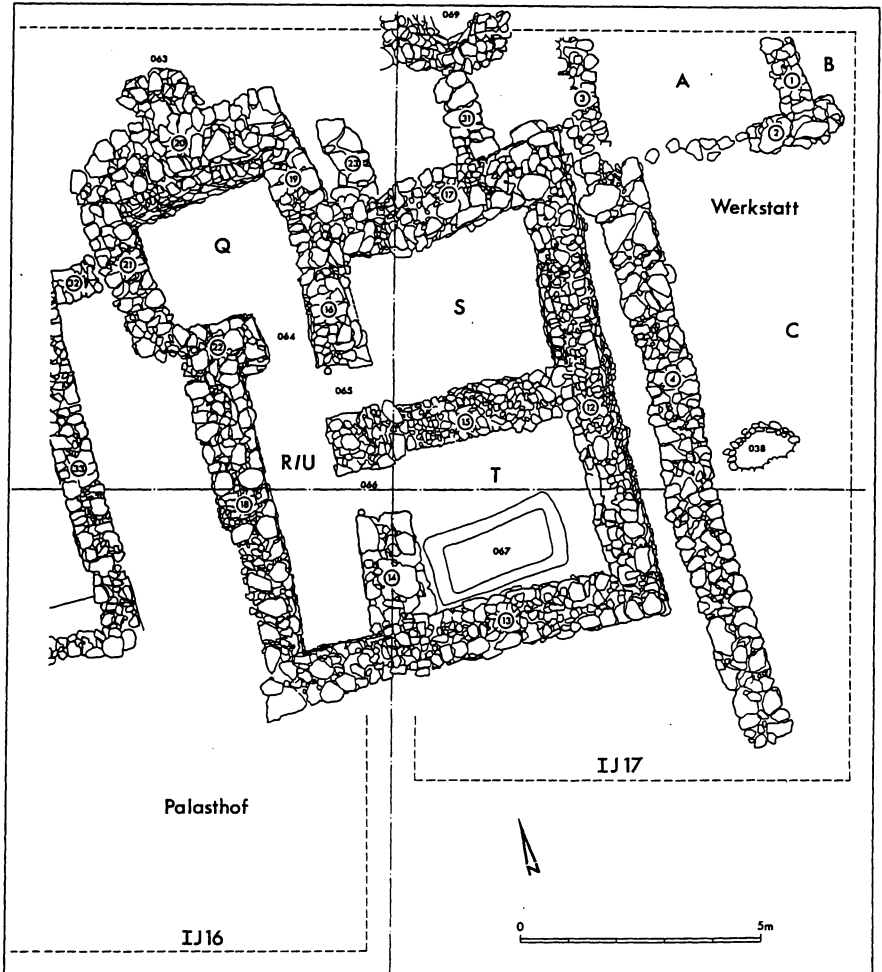


Abb. 2: Das 'Schatzhaus' von Kumidi (nach W. Adler).

Kāmid el-Lōz ab, deren Baukörper durchweg unten aus Bruchsteinen bestehen und aufgehendes Mauerwerk aus Lehmziegeln haben. Die Mauern der Grabanlage haben eine Dicke von 0,80 bis 0,90 cm.

Die Haupträume des Grabmonuments sind die beiden mit den Schmalseiten benachbarten rechteckigen Räume S und T. Beide sind fast gleichgroß und messen etwa 4,70 x 4,30 m. Ihre Wände sind mit Kalkmörtel verputzt. Der Putz ist mehrfach repariert worden. Der Boden ist mit einem dicken Lehmestrich versehen, der kleinsteinig unterfüttert ist und zu den Wänden leicht ansteigt. Die Räume S und T waren mit einer Bohllendecke abgedeckt, die etwa 1,90 m über dem Fußboden lag und ebenfalls verputzt gewesen sein dürfte⁹. Ein großer Teil des Raums T wird von einem etwa 1,50 m tiefen Becken mit Innenmaßen von 2,30 x 1,00 m eingenommen, dessen Wände mit Steinen ausgemauert sind. Es muß ehemals mit einem Deckel aus Holz verschlossen gewesen sein.

Den Räumen S und T ist der schmale Korridor R/U westlich vorgelagert. Er mißt etwa 5,80 x 1,40 m, hat die gleiche Höhe wie die Räume S und T und ist durch zwei Durchgänge, die mit Türen verschließbar waren, mit diesen verbunden. Die Wände waren verputzt; der Fußboden bestand aus einem einfachen Lehmestrich.

Vom Korridor R/U gelangte man über einen stufenförmigen Absatz in den etwa 0,25 m höher liegenden breitrechteckigen Raum Q, der 2,30 x 2,80 m mißt. Auch zwischen diesen beiden Räumen muß sich eine Tür befunden haben, denn es fanden sich hier Türangelsteine. Raum Q muß zeitweise einen Balkenfußboden gehabt haben. Etwas unterhalb des Fußbodens hatte die Nordwand des Raums Q eine kleine rechteckige Öffnung, der außen ein unregelmäßig halbrund aufgemauerter Schacht vorgebaut war.

Keiner der Räume des Grabmonuments hat eine Fensteröffnung oder eine Tür nach außen. Man mußte es deswegen von oben betreten, und es mußte künstlich beleuchtet werden. Seiner Nordmauer im Bereich des Raums S waren zwei Mauerzüge von etwa je 2,80 m Länge, aber verschiedener Höhe rechtwinklig vorgesetzt. Der westliche der beiden Mauerstümpfe ist höher erhalten. Beide Mauern dienten aller Wahrscheinlichkeit nach als Substruktionen für eine hölzerne Treppe oder Rampe, die vom Osten entlang der Nordmauer des Grabmonuments in Richtung auf das Dach des Raums Q geführt haben muß. Daraus ergibt sich, daß man das Gebäude von oben über den Raum Q betreten konnte. Dieser muß in seiner Decke eine Öffnung gehabt haben, die so weit war, daß ein Mensch bequem hindurchschlüpfen konnte. Innerhalb des Raums Q muß sich eine sehr steile Holzterrasse oder eine hölzerne

⁹ R. Hachmann, in: R. Miron, *Kāmid el-Lōz* 10, 28.

Leiter befunden haben, über die man in die eigentliche Grabkammer hinabsteigen konnte.

Die Decke der Räume S, T und R/U dürfte zugleich das Dach des Grabmonuments gebildet haben. Anzeichen dafür, daß die Grabanlage ein zweites Stockwerk mit Mauern aus Lehmziegeln hatte, gibt es nicht. Man könnte allerdings in der Verfüllung der Räume mit lehmigem Material Reste von verschwemmten und verstürzten Lehmziegeln von einem oberen Stockwerk des Gebäudes sehen. Nach den Erfahrungen in *Kāmid el-Lōz* hätte ein solcher Versturz aber hier und da deutlich erkennbare Reste von Ziegeln enthalten müssen. Die Verfüllung der Räume war aber bemerkenswert amorph. Wahrscheinlicher ist es deswegen, daß das Grabmonument nicht nur das übliche lehmverstrichene Dach hatte, sondern zur Angleichung an das Niveau südlich des Gebäudes mit einer dicken Lage Lehm abgedeckt wurde, die sich nach dem Norden hin verjüngte. Für eine derartige Abdeckung spricht vor allem auch die Tatsache, daß die Grabkammer sichtlich als unterirdische Anlage gedacht war, die man nur von oben betreten sollte. Vom Norden gesehen muß sie auch so gewirkt haben.

Der Eingang in das Grabmonument durch den Raum Q kann nach oben durch eine Falltür verschlossen gewesen sein; er kann aber auch - und das erscheint wahrscheinlicher - durch einen Raum in Lehmziegeltechnik überbaut gewesen sein, der dann die Größe des Raums Q gehabt haben mußte. Dieses "Obergeschoß" des Raums Q mußte in seiner Ostwand einen Eingang gehabt haben, durch den man das Gebäude - von der Treppe oder Rampe kommend - betreten konnte. Baureste, die auf die Existenz eines solchen "Obergeschosses" deuten, gibt es nicht.

Die drei Toten verteilen sich auf die Räume S und T. In Raum S lag ein Mädchen ausgestreckt entlang der Ostwand. Die beiden anderen Toten müssen im Raum T beigesetzt worden sein. Die ursprüngliche Position ihrer Körper läßt sich aber nicht mehr genau ermitteln, denn gelegentlich einer späteren Begehung der Kammer sind beide Skelette gestört worden. Die Verteilung der den Toten beigegebenen Funde auf die vier Räume des Grabmonuments läßt deutlich die besondere Bedeutung der Räume S und T erkennen, denn nur in ihnen fanden sich persönliche Ausstattungsstücke. Im Raum R/U lagen ganz überwiegend Tongefäße - Amphoren, Schalen, Schüsseln - auf mehrere Fundgruppen verteilt, die höchstwahrscheinlich Speisebeigaben enthielten. Im Süden des Raums muß ein hölzerner Kasten oder ein Schrank gestanden haben, der mit Besatzstücken aus Knochen verziert war. Raum Q fällt dadurch auf, daß er eine größere Anzahl von Öllampen enthielt als die anderen Räume (Abb. 3). Wollte man die Grabanlage gelegentlich einer neuen Beisetzung - oder aus anderen Gründen - betreten, so benötigte man ja Licht. Mit brennender Lampe mag man in den Raum Q hinab-

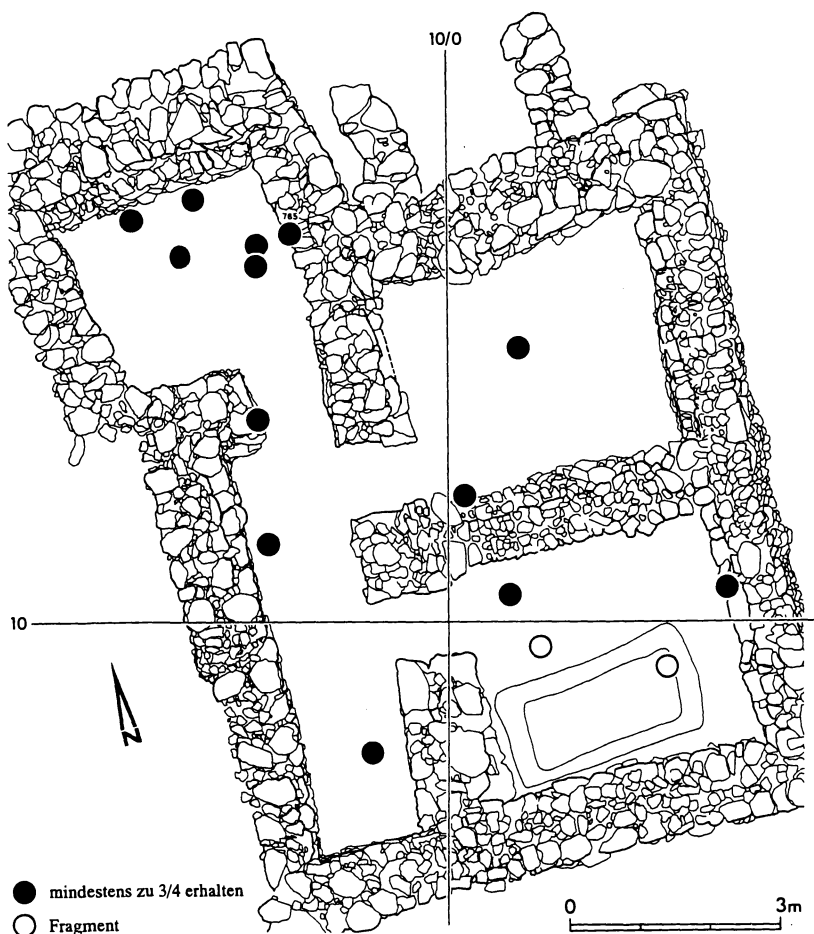


Abb. 3: Die Verbreitung von Tonlampen innerhalb des 'Schatzhauses' von Kumidi (nach W. Adler).

gestiegen sein, und dann betrat man mit der Lampe den Raum R/U und die Räume S oder T. Nach dem Ende der Bestattungszeremonie wurden die Lampen wohl teilweise im Raum Q deponiert, und dort blieben sie dann liegen.

Das Königsgrab von Kumidi ist keine Anlage, die einen monumentalen Eindruck machte. Ihre Bedeutung muß man vor allen Dingen in Kultmaßnahmen suchen, die zeremoniell ausgestaltet gewesen sein dürften. Es muß als besonders bemerkenswert angesehen werden, daß jeder, der die Grabanlage betreten wollte, nicht den im Prinzip einfachsten Weg gehen konnte, den durch eine Tür direkt in die Grabkammern hinein. Eine derartige Regelung galt zweifellos auch für den Toten.

Dem direkten Zugang zu den Grabräumen waren die Räume R/U und Q vorgeschaltet, und ehe er in letzteren verbracht werden konnte, mußte er über die Rampe - oder Treppe - zunächst zum "Obergeschoß" des Raums Q hinaufgetragen werden. Zweifellos wird jeder der Vorräume - wie auch der Aufweg über die Rampe - eine besondere Bedeutung gehabt haben. Den Grabräumen vorgeschaltet war auch eine Installation an der Nordwand des Raums Q, die offenbar Libationen diente, die dort so vollzogen werden konnten, daß die ausgegossene Flüssigkeit in Raum Q gelangte, ohne daß man ihn betrat. Raum Q muß deswegen mindestens eine Doppelfunktion gehabt haben.

Das Becken im Raum T diente wohl nicht zur Aufnahme einer Leiche, ist jedenfalls nicht dazu benutzt worden. Es müßte eigentlich eine besondere Funktion im Zusammenhang mit den Toten - oder einem von ihnen - gehabt haben, die sich mangels signifikanter Funde nicht ohne weiteres ermitteln läßt.

Östlich des Grabmonuments befand sich - getrennt durch eine alte Mauer - der Werkstattbereich¹⁰; südlich davon stieg das Gelände mäßig an¹¹, und westlich davon befand sich die Palastanlage. Aus diesen Richtungen war die Grabanlage nicht zugänglich. Man wird deswegen annehmen dürfen, daß sich nördlich von dieser noch eine Art Vorhof befand, von dem aber bislang nur ein schmaler südlicher Streifen ausgegraben werden konnte, der über den Charakter des ganzen Hofes keinen Aufschluß gibt. Eine tiefe, ausgemauerte Grube läßt erkennen, daß dort allerhand kultische Maßnahmen vollzogen wurden. Spuren davon, daß das Hofgelände temenosartig aus der profanen Umgebung "herausgeschnitten" war, lassen sich nicht erkennen; gleichwohl mag eine derartige Einfriedigung vorhanden gewesen sein, die einen Vorhof der Grabanlage abtrennte, auf dem die Vorbereitungen für die eigentliche Beisetzung getroffen wurden.

¹⁰ G. Mansfeld, in: B. Frisch, G. Mansfeld und W.-R. Thiele, *Kāmid el-Lōz* 6, 32ff. Taf. 11-12.

¹¹ Da es sicher in Kumidi noch weitere Königsgräber gegeben hat, ist der Gedanke, daß sich weiter südlich noch ein solches Grab befand, nicht ganz von der Hand zu weisen. Die beiden im Palast nebeneinander liegenden Treppen erlangten einen Sinn, wenn man in der südlichen von beiden den Abgang zu einer weiter östlich liegenden Grabkammer sähe. - Vgl. R. Hachmann, *Der Palast eines syrischen Kleinkönigs der späten Bronzezeit in Kāmid el-Lōz*, in: D. Papenfuß/V.M. Strocka (Hrsg.), *Palast und Hütte* (Mainz 1982), 26f. Abb. 4.

2. Das Grab des Aḥīrām

Die Königsnekropole von Byblos - insgesamt neun Grabanlagen umfassend (Abb. 4) - liegt auf dem Nordteil einer flachgewölbten felsigen Kuppe, die sich bis zu 27 m über das Meer erhebt. Nach Norden, Osten

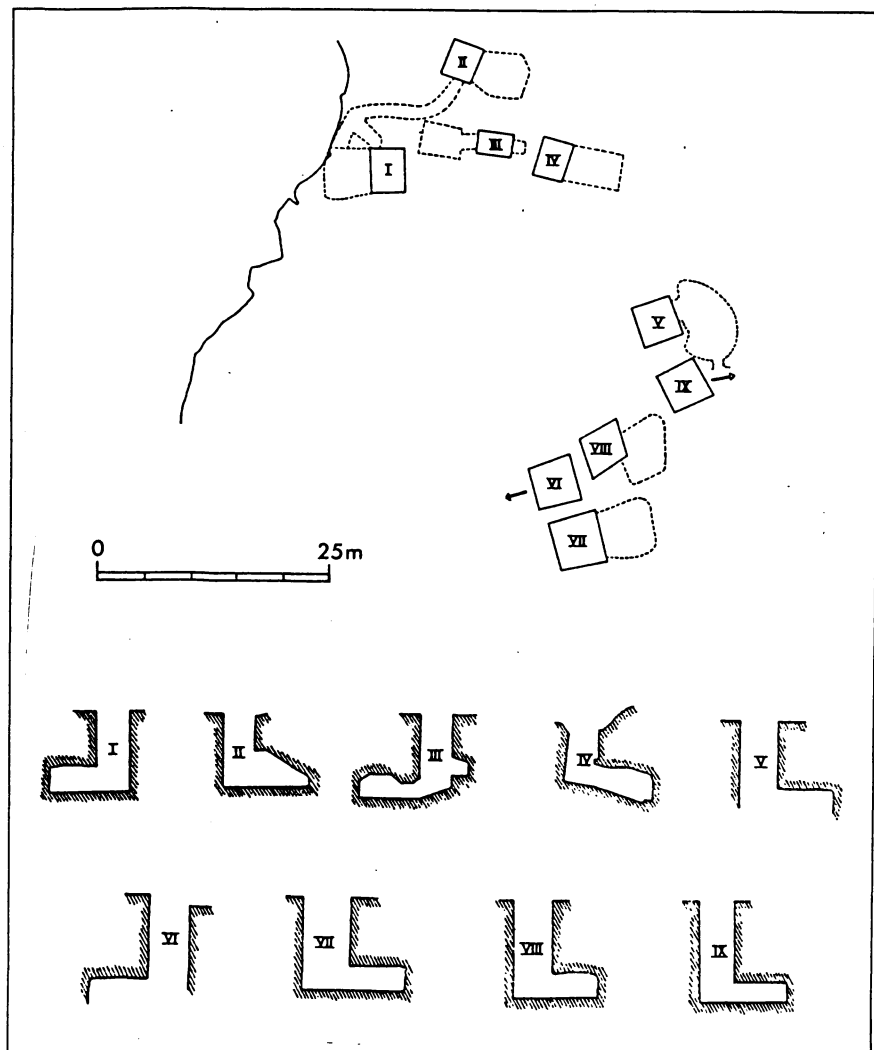


Abb. 4: Übersichtsplan über die Königsnekropole von Byblos (oben) und Schnitte durch die Grabschächte und -kammern (nach P. Montet).

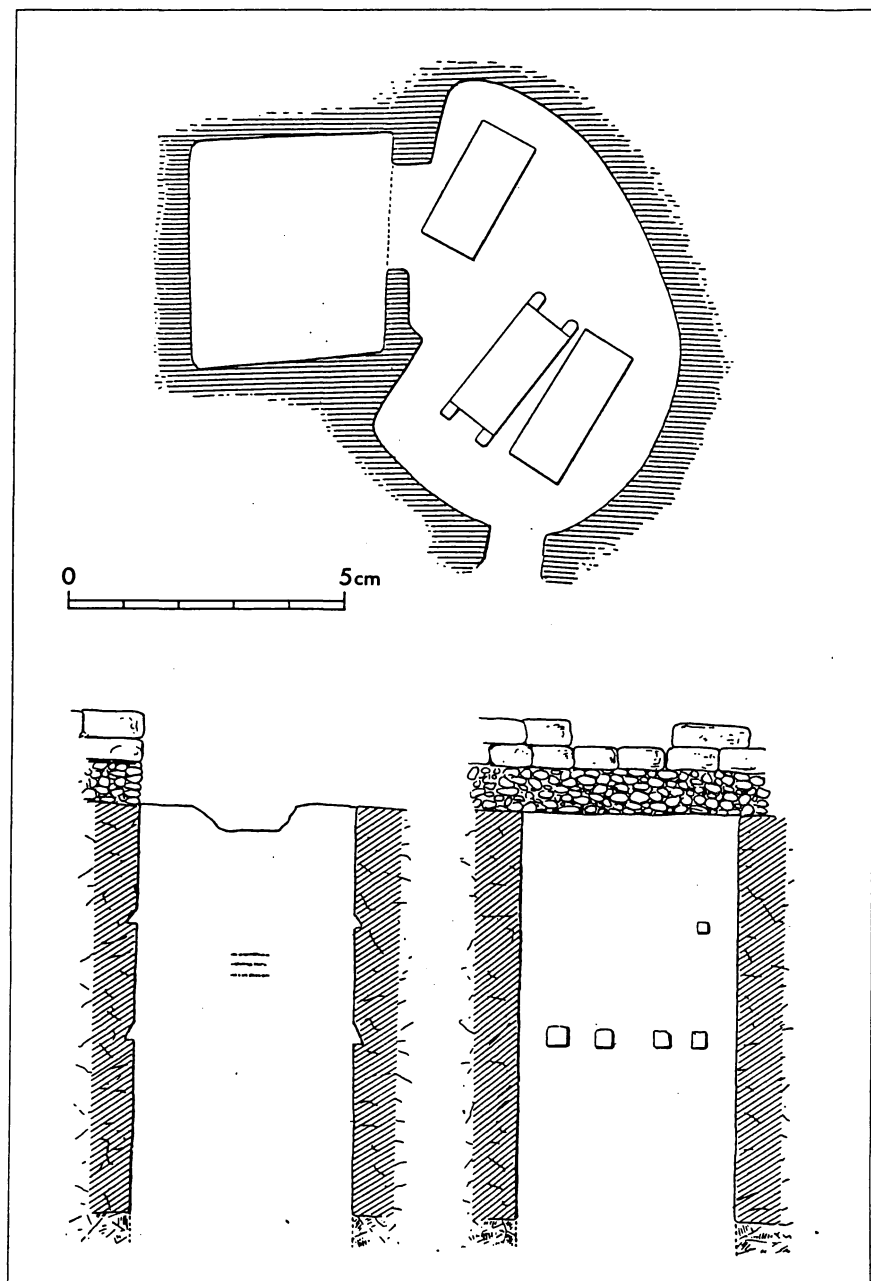


Abb. 5: Plan des Grabes V (oben) und Ansicht der Süd- und der Westwand des Grabschachtes (unten) (nach P. Montet).

und Süden fällt sie sanft ab. Nach dem Westen bricht sie hingegen steil zum Meer ab, das wahrscheinlich seit der Anlage des Friedhofs im frühen 2. Jt. v. Chr. beträchtliche Teile des Felsens abgetragen hat, wobei auch Gräber verloren gegangen sein könnten¹². Die Gräber liegen in einem flachen Bogen - Grab V in dessen Mitte -; sie sind nach einem einheitlichen Plan angelegt worden und umgaben mutmaßlich nördlich, östlich und südöstlich ein bedeutendes Gebäude, vom dem die Grabungen allerdings keine Reste ergeben haben. Die Befunde in *Kāmid el-Lōz* legen nun den Gedanken näher, daß hier der Palast des Stadtkönigs lag.

Das Grab V dieses Friedhofs (Abb. 5) ist bemerkenswert, weil es als einziges drei Bestattungen enthalten hat, darunter die des Stadtkönigs Aḥīrām. Verf. hat sich im Jahre 1967 vorzugsweise mit der Frage der Datierung dieses Grabes (Grab V₂) beschäftigt¹³, wobei auch mancherlei Fragen, die die Konstruktion des gesamten Grabmonuments V betreffen, berührt wurden, andere aber nicht angeschnitten zu werden brauchten, weil sie für die Chronologie keine Bedeutung haben. Das Problem der Chronologie des Aḥīrām-Grabes ist von Seiten der Archäologie seither kaum wieder berührt worden und kann wohl heute soweit als gelöst angesehen werden, wie es eben die unzulänglichen Beobachtungen bei der Grabung gestatten¹⁴. Zumindest darin besteht in der Forschung Einigkeit, daß die Grabanlage, zu der das Aḥīrām-Grab gehört, die jüngste des Bestattungsplatzes sein muß.

Die neun Grabmonumente von Byblos sind in den Jahren 1922 bis 1924 unter Leitung von P. Montet ausgegraben worden, also in einer Zeit, in der es oft noch sehr an grabungstechnischen Erfahrungen mangelte¹⁵. Die Gräber sind trotz der langen Zeitspanne, über die sie sich

¹² Ein plötzlicher Felssturz führte im Jahre 1922 zur Entdeckung der Kammer des Grabes I. - Vgl. Ch. Virolleaud, *Découverte à Byblos d'une hypogée de la douzième dynastie égyptienne*, Syria 3 (1922), 273ff.; P. Montet, *Byblos et l'Égypte* (Paris 1928), 17f. 143ff. Taf. 74.84.89.95-96.98.101-105.109-111.113-114.

¹³ R. Hachmann, *Das Königsgrab V von Jebeil (Byblos)*, IM 17 (1967), 93ff.

¹⁴ Epigraphische Argumente kann man einer Datierung in die späte Bronzezeit nicht entgegenhalten, denn sie sind in der Frühzeit der Schriftentwicklung meist so unsicher, daß sie denen der Archäologie nachgeordnet werden müssen. - Vgl. W. Röllig, *Die Aḥīrām-Inschrift. Bemerkungen eines Epigraphikers zu einem kontroversen Thema*, in: *Praestant Interna* (Hausmann-Festschrift), (Tübingen 1982), 367ff.

¹⁵ Montets Grabungspraxis und Veröffentlichungstechnik waren - selbst für seine Zeit - bemerkenswert unzulänglich. Die ungeschulten Arbeitskräfte wurden nicht genügend überwacht. Vieles wurde darum nicht beobachtet, und zudem wurde über manche Beobachtungen ungenügend und unverständlich oder gar nicht berichtet. Unter dieser Tatsache leidet das Bild, das sich heute vom Bestattungsritual entwerfen läßt; daran ist nichts mehr zu ändern.

verteilen, bemerkenswert gleichartig ausgestattet. Deswegen ist es möglich, mit Hilfe von Analogieschlüssen auch dort öfters zu brauchbaren Einsichten zu kommen, wo Lücken in den Beobachtungen und in der Berichterstattung vorhanden sind.

Während die Situation in den Grabkammern von Montet relativ gut verstanden und beschrieben worden ist, sind ihm bzw. seinen beiden Vorarbeitern¹⁶ die Befunde in den Grabschächten offenbar manchmal unverständlich geblieben. Selbst dort, wo er knapp beschrieben hat, was er glaubte, beobachtet zu haben bzw. was ihm berichtet worden war, bleibt die Situation oft undurchsichtig. Über den Gräbern wurde allenthalben ein Gewirr von Mauern festgestellt. Sie stammen teils aus römischer Zeit, teils sind sie älter, was Montet auch zum Teil erkannt hat. Er schenkte ihnen aber wenig Beachtung und räumte sie ab, ohne für eine ordentliche Dokumentation gesorgt zu haben.

Montet hatte den Eindruck, daß die Grabschächte ursprünglich mit Steinpackungen abgedeckt waren, die die Ränder der Schächte nach den Seiten überragten. Diese Vorstellung setzte die Annahme voraus, die Schächte seien nach den Bestattungen verfüllt worden. Von den Pakungen seien hier und da noch mehreren Steinschichten erhalten gewesen. Er meinte, diese Steinpackungen seien Teile von Grabkapellen, die dem Totenkult dienten¹⁷. Größere Reste davon, die die Form und Größe dieser Bauten erkennen ließen, waren aber offenbar nicht mehr nachweisbar, wurden jedenfalls von Montet dokumentarisch nicht so nachgewiesen, daß sie Aufschluß über die ursprüngliche Form der Bauten geben. Reste von derartigen Bauten sind für die Gräber I bis III¹⁸ sicher nachweisbar und für die Gräber IV¹⁹ und VI²⁰ wahrscheinlich. Montet erwähnte für die Gräber VII und VIII²¹ nichts und für das Grab IX nur Reste von solchen Bauten²² und betonte, daß die Bedingungen für die Erhaltung von oberirdischen Bauteilen bei den Gräbern VI bis IX ungünstig gewesen wären²³.

¹⁶ P. Montet, Byblos, 20ff.: "... M. Collin, soldat au 17^e régiment d'infanterie coloniale, qui se montra, ainsi que le caporal Ortet, du même régiment, un chef de chantier dévoué et actif".

¹⁷ P. Montet, ebd., 144: "Avec ce même blocage on a constitué tout autour du puits une plate-forme, sur laquelle ont été posées les fondations de l'édifice qui signalait la tombe à l'extérieur et renformait peut-être, comme les mastabas égyptiens, des salles décorées où s'assemblaient les descendants pour rendre un cult au défunt".

¹⁸ P. Montet, ebd., 144ff. (Gr.I-II) 148f. (Gr.III).

¹⁹ P. Montet, ebd., 152.

²⁰ P. Montet, ebd., 205f.

²¹ P. Montet, ebd., 207. 210.

²² P. Montet, ebd., 211.

²³ P. Montet, ebd., 205.

Die Existenz von Bauten über den Schächten kann durchaus als gesicherte Tatsache hingenommen werden. Für ihre Art und Gestalt hatte Montet als Ägyptologe zuverlässige Erfahrungen, die einzubringen hier angesichts der zahlreichen anderen ägyptischen Einflüsse, den alle Gräber zeigten, durchaus zulässig war. Eine massiv errichtete "Grabkapelle" wirkt einleuchtend, sofern man voraussetzen kann, daß die Gräber von vornherein für eine einzige Bestattung vorgesehen waren. Das scheint allerdings für Grab III nur bedingt zuzutreffen. Montet gibt nämlich lapidar an, daß man in diesem Grab Reste von zwei Skeletten aufgefunden habe, machte aber keinerlei Angaben über die Lage der Toten²⁴. Eine Doppelbestattung wäre in diesem Fall durchaus nicht undenkbar. Die Gräber II, VI, VIII und IX enthielten wie das Grab III keinen Sarg, doch - wie Montet angab - nur je eine Bestattung. Auch für Grab IV dachte Montet an zwei Bestattungen, obwohl nur ein Sarg vorhanden war: Zwei Fingerringe unter den Beigaben des Grabes seien ein Hinweis auf zwei Tote; das ist aber keine gute Begründung²⁵.

Der Schacht des Grabes I war bis oben mit Steinen gefüllt, die in Mörtel gepackt waren²⁶. Das spricht dafür, daß das Grab dauerhaft verschlossen werden sollte, nachdem der Tote in die Kammer gebracht worden war. Der Schacht des Grabes II war ebenfalls, aber nur mit Erde gefüllt²⁷. Der Schacht von Grab III war mit großen Steinen ausgefüllt, die nach oben hin kleiner wurden, und zuoberst befand sich eine 2m dicke Schicht von Steinen, die in Mörtel verlegt waren²⁸. Auch das ist ein Zeichen dafür, daß das Grab nach dem Bestattungsakt dauerhaft verschlossen worden ist. Der Schacht des Grabes IV war nach Süden hin zu einem Drittel mit einer breiten Mauer gefüllt; der Rest des Schachtes war mit kleinen Steinen und mit Erde verfüllt. Im Grab-schacht VI ragte etwa 2 m über der Sohle ein Felsen aus dessen östlicher Wandung heraus, der den Schacht beträchtlich verengt haben muß. Über die Verfüllung der Schächte der Gräber VI bis IX berichtete Montet nicht viel²⁹; offenbar war der Oberbau der Grabschächte schon im Altertum beseitigt worden, und der Mündungsbereich der Grabschächte war gestört.

²⁴ P. Montet, ebd., 199: "Au tombeau III on a recueilli les débris de deux squelettes".

²⁵ P. Montet, ebd., 199. Wegen der zwei Fingerringe dachte er bei dem Grab IV: "... les rois de Byblos partageaient probablement leur tombeau avec leur femme".

²⁶ P. Montet, ebd., 144: "Un mur assez grossier fermait la chambre du cité du puits, lequel était entièrement rempli jusqu'à l'orifice de pierres noyées dans un mortier fait avec de la cendre".

²⁷ P. Montet, ebd., 145.

²⁸ P. Montet, ebd., 150.

²⁹ P. Montet, ebd., 205f.207.210f.

Das Grab V, das den Ahīrām-Sarkophag enthielt, unterscheidet sich von allen anderen Gräbern der Nekropole durch die asymmetrische Lage des Einganges zur Grabkammer, durch deren unregelmäßig ovale Form, dadurch, daß es drei Särge mit drei Bestattungen enthielt, und auch durch eine andersartige Behandlung des Grabschachtes. M. Dunand hatte für diesen Befund besondere Erklärungen: Er ging bei seinen Überlegungen von der Annahme aus, die Grabkammer sei ursprünglich kleiner gewesen, hätte symmetrisch zum Schacht gelegen und sei erst später für zusätzliche Bestattungen nach rechts erweitert worden. Für eine Erweiterung der Grabkammer sind aber sichtbare Anhaltspunkte nicht vorhanden. Der Eingang zur Kammer war von vornherein nach links verschoben und zeigt, daß diese schon ursprünglich asymmetrisch angelegt worden ist und schon von Anfang an nicht die unregelmäßig viereckige Form der anderen Grabkammern hatte. Sie dürfte deswegen von vornherein für mehrere Bestattungen vorgesehen gewesen sein und zeigt somit Veränderungen im Totenkult an.

Dunand scheint allerdings auch noch an ein viertes, älteres Grab ohne Sarg oder an eine ältere Bestattung im Ahīrām-Sarg gedacht zu haben³⁰. Dieser ganz hypothetischen Bestattung wollte er alles zuweisen, was sich an Gegenständen aus der späten Bronzezeit außerhalb der Särge in der Kammer und auf der Schachtsohle gefunden hatte. Die Vorstellung, der Ahīrām-Sarg sei ausgeräumt und für eine neue Bestattung benutzt worden, ist ganz unwahrscheinlich und hat keinen Realitätswert³¹, denn die Ruhe des Toten im Grabe durfte keinesfalls gestört werden und wurde auch nie gestört, solange der offizielle Totenkult nicht aufgegeben und der Tote nicht vergessen war. Als Notbehelf könnte man allenfalls an eine vierte Bestattung ohne Sarg denken, deren Beigaben bei der Erweiterung und Neubelegung der Grabanlage zerschlagen und teilweise in den Grabschacht geschafft worden waren. Aber auch das ist eine unbegründbare Hypothese, zu der Dunand im Grunde auch nur in seinem Bestreben gegriffen hat, Argumente für eine Datierung des Ahīrām-Grabes in die späte Bronzezeit aus dem Wege zu räumen.

Spuren einer Abdeckung des Schachtes von Grab V fehlen. Steine, die Montet als Reste davon ansah, scheinen einer jüngeren Bauschicht anzugehören³². Das schließt natürlich nicht aus, daß eine Grabkapelle

³⁰ M. Dunand, *Byblia Grammata. Documents et recherches sur le développement de l'écriture en Phénicie* (Études et Document d'Archéologie; Beyrouth 1945), 197ff.

³¹ In der Tat fällt die große Zahl von zerschlagenen Gefäßen auf, die in der Grabkammer und auf der Sohle des Grabschachts lagen. Ihr Gesamtbestand ist nicht erhalten geblieben, vielleicht nicht einmal vollständig bei den Grabungsarbeiten geborgen worden; das erklärt die Schwierigkeiten, die sich später immer wieder ergaben, wenn versucht wurde, die einzelnen Objekte aus den Scherben zu rekonstruieren.

³² P. Montet, *Byblos*, 215 Abb. 98 u. Taf. 126.

über dem Schacht vorhanden war, von der nichts erhalten geblieben ist oder deren Reste Montet nicht als solche erkennen konnte.

Wenn für die Grabanlage von vornherein eine Möglichkeit für mehrere Beisetzungen vorgesehen war, war eine zwingende Notwendigkeit für einen in Einzelheiten abweichenden Bau und eine andersartige Nutzung des Schachtes gegeben. Tatsächlich lassen sowohl Merkmale des Grabschachtes als auch die Art seiner Verfüllung erkennen, daß das Totenritual bei diesem Grab anders gehandhabt worden ist.

Die Erde des Grabschachtes war im Oberteil sehr hart. Wie in den Schächten der Gräber III und IV fand sich in der Nordostecke des Schachtes zu Grab V eine Art senkrechte Röhre von 2 m Länge und offenbar quadratischem Querschnitt³³, die wohl für Libationen vorgesehen war. Es muß also der obere Schachtteil ähnlich wie in den Schächten III und IV ursprünglich mit einer festen Schicht aus mittleren und kleinen Steinen gefüllt gewesen sein, die aber von Grabräubern teilweise entfernt worden sein muß. Während die Schächte I bis IV nur größere Steinpackungen, kleinere in Lehm gepackte Steine und Erde enthielten, war der des Grabes V im oberen Bereich mit Gesimsfragmenten, Marmorstücken und einer großen Menge von Tongefäßscherben angefüllt³⁴. Hierbei handelt es sich sicher um Material, das beim Schließen des Lochs der Raubgrabung eingefüllt wurde oder später nachgerutscht ist. Etwa 2,20 m unterhalb der Schachtmündung war in die westliche Wandung eine kleine Nische eingehauen, deren Funktion unklar bleibt. In der Tiefe von 4,35 m folgten in der West- und Ostwand je vier ähnliche Vertiefungen, in denen Montet noch inkohlte Substanz - Reste von Balken - feststellen konnte. Eine einzelne Nische war in die Nordwand eingemeißelt, doch gab Montet ihre genaue Lage nicht an³⁵. Auch ihre Funktion bleibt unklar. Unterhalb der Nischen fanden sich nach Angaben von Montet in der Füllerde keine Scherben mehr³⁶. Verläßlich scheint Montets Hinweis zu sein, daß unmittelbar

³³ Montet gab für Grab V keine Maße an. In Grab III hatte die quadratische Röhre einen Durchmesser von 0,30 m. Angaben über die Konstruktionsart und das Material der Röhren fehlen ganz. Reste von Steinen wurden weder erwähnt noch abgebildet, so daß man an Holzzöhrnen denken könnte. - Vgl. P. Montet, ebd., 148ff. Abb. 65 u. 67.

³⁴ P. Montet, ebd., 215.218f. Abb. 99 Taf. 142-143; R. Dussaud, *Syria* 11 (1930), 179ff. Abb. 9.

³⁵ Sie ist heute im ausgeräumten Grabschacht nicht mehr wahrnehmbar.

³⁶ Ob indes bei der Arbeit so genau beobachtet worden ist, daß diese Feststellung wirklich als verbindlich gelten darf, ist nicht sicher. - M. Dunand fand 22 Jahre später in den Nischen des Schachtes Scherben liegen und meinte, sie seien von den Arbeitern dort deponiert worden. Da die Ausräumung des Grabschachtes sicher nicht in genau vermessenen Straten erfolgte, ist es ganz ungewiß, woher sie stammen. Sie

auf der Schachtsohle zur Kammer hin zahlreiche Fragmente von Alabastervasen lagen. Das Fragment einer Alabasterkanope trug die Kartusche Ramses' II.³⁷ Hier fanden sich auch ein fein gearbeitetes Elfenbeinrelief mit der Darstellung eines Stieres, der von einem Löwen und einem Greifen angegriffen wird³⁸. Er schloß aus der Lage dieser Fundstücke, daß sie von Grabräubern aus der Kammer herausgeworfen worden seien³⁹. Der Eingang zur Grabkammer war durch eine Mauer aus Bruchsteinen verschlossen, die wohl durch die Grabräuber teilweise entfernt worden war. Aus den fortgeräumten Steinen hatten diese auf dem Rand vom Deckel des Ahīrām-Sarges einen Pfeiler errichtet, der - wie Montet meinte⁴⁰ - die Decke stützen sollte. Die Grabkammer selbst war zur Hälfte mit jüngerem Schlamm gefüllt, der die zwei kleineren Särge so vollkommen bedeckt hatte⁴¹, daß diese erst beim Ausräumen der Kammer sichtbar wurden. Die Deckel zweier Särge waren zur Seite verschoben, der des dritten war zerschlagen.

In allen Särgen hatten die Grabräuber nur noch die Knochen liegenlassen. In der Grabkammer lagen aber verschiedene Objekte herum, die aus den Särgen stammen dürften: das Fragment eines Alabasterplättchens, zwei Alabastergefäße und drei Fragmente von solchen, darunter eines mit der Kartusche Ramses' II.⁴² Ferner fanden sich hier zwei Scherben von mykenischen Gefäßen und zwei Fragmente von kyprischen *milk bowls*.⁴³

Das Wenige, was Montet über die Befunde im Grabschacht bzw. in der Grabkammer berichtete, bezieht sich auf die Situation in der Grabanlage nach der dritten Bestattung, genauer auf den Zustand, nachdem die Räuber das Grab ausgeraubt hatten. Es kann als sicher gelten, daß diese die Grabkammer von der Sohle des Schachtes her erreicht hatten, denn sie hatten die Vermauerung der Kammer durchbrochen⁴⁴. Als sie

könnten aus der Erde ausgelesen, aber auch vom Grabungsrand in den Schacht gefallen und aufgelesen worden sein.

³⁷ P. Montet, Byblos, 22.217.225f Taf. 142.

³⁸ P. Montet, ebd., 22.220f. Fig. 100-101; R. Dussaud, *L'art phénicien du II^e millénaire* (Paris 1949), 101f. Abb. 63; C. Decamps de Mertzenfeld, *Inventaire commenté des ivoires phéniciens* (Paris 1954), 21.105 Taf. 65.

³⁹ P. Montet, Byblos, 217.

⁴⁰ P. Montet, ebd., 217.

⁴¹ Der größere der beiden Särge hatte eine Höhe von 1,70. Das muß als minimale Höhe der Schlammfüllung gelten.

⁴² P. Montet, Byblos, 226f. Fig. 101-102 Taf. 142.

⁴³ R. Dussaud, *Syria* 11 (1930), 179ff. Abb.8.

⁴⁴ Dunand meinte allerdings - anders als Montet -, die Grabkammer V sei nicht durch den Grabschacht, sondern von Grab IX aus beraubt worden. - M. Dunand, *Byblia Grammata*, 140f. 197ff.

die Kammer betraten, war diese noch nicht oder nur wenig mit Schlamm gefüllt. Wenn Montet nichts von Schlamm im Bereich der Schachthohle berichtete, darf man daraus nichts besonderes schließen. Die Einschwemmung dürfte schon begonnen haben, als die Grabanlage noch in Funktion war, und sie muß sich kontinuierlich bis in die Jetztzeit fortgesetzt haben. Sie dürfte jedoch nach der dritten Beisetzung noch keine merkliche Höhe erreicht haben. Als die dritte Beisetzung vollzogen worden war, war der Grabschacht zunächst leer. Er scheint dann aber mit "sauberer" Erde verfüllt worden sein. Danach konnte kein weiterer Schlamm mehr einsickern.

Als die Grabräuber durch den Schacht zur Grabkammer vordrangen, dürfte die Grabanlage oberirdisch noch kenntlich gewesen sein⁴⁵. Der obere Teil des Grabschachtes war jedenfalls fest verschlossen, offenbar nach der letzten Bestattung "versiegelt" worden, wobei auch die Libationsröhre in der Nordostecke des Schachts angelegt worden sein muß. Da diese 2 m lang gewesen sein soll, hatte die den Schacht "versiegelnde" Schicht mindestens eine entsprechende Mächtigkeit. Wahrscheinlich reichte sie sogar bis 4,35 m Tiefe, wo sich die Nischen in der Schachtwandung befanden und wo deswegen eine Balkendecke vorhanden gewesen sein muß. Tiefer unten war der Schacht mit Erde verfüllt. Unterhalb der Nischen fanden sich nach Montets Angaben in der Füllerde keine Scherben mehr. Ob indes bei der Arbeit so genau beobachtet wurde, daß diese Feststellung wirklich als verbindlich gelten kann, ist keineswegs sicher. Beobachtungen über den Schacht, den die Grabräuber innerhalb des Grabschachts angelegt hatten, liegen nicht vor⁴⁶. Das erklärt sich leicht aus der Art von Montets Vorgehen, auch aus der mangelhaften Beleuchtung innerhalb des Grabschachts, vielleicht aber auch daraus, daß die Grabräuber ihren Gang wieder - zumindest teilweise - mit dem Aushub verfüllt hatten⁴⁷.

⁴⁵ Vielleicht war es der Bevölkerung nur noch Erinnerung, daß sich dort ehemals eine Grabkapelle befunden hatte.

⁴⁶ Es ist nicht schwer, sich die Arbeit der Grabräuber lebendiger vorzustellen. Es war eine Arbeit, die nicht ungefährlich war, einen gewissen technischen Aufwand und eine Mehrzahl von Teilnehmern verlangte und trotzdem nicht in kurzer Zeit erledigt werden konnte. Ein solches Unternehmen konnte nicht heimlich durchgeführt werden, denn der Erdaushub, der in der Nähe der Schachtmündung deponiert werden mußte, war beträchtlich. Die Frage, wie der lokale Dynast reagierte, sollte er von der Aktion erfahren haben, kann nicht beantwortet werden, darf aber trotzdem gestellt werden. Auch bei Dynastienwechsel dürften Angehörige der älteren Dynastie als 'Vorfahren' angesehen worden sein, deren Ruhe nicht gestört werden durfte. - Überlegungen solcher Art sprechen für eine Beraubung frühestens in hellenistischer Zeit. Das machte auch die Marmorbrocken in der Schachtverfüllung verständlich.

⁴⁷ Hätten sie es nicht getan, so wäre das Loch eine allgemeine Gefahr für die Bevölkerung der Stadt - insbesondere für Kinder und Vieh - gewesen. Bei den reichli-

Montet betonte ausdrücklich, daß "kypro-geometrische" Scherben sich nur im oberen Teil des Schachtes befanden⁴⁸. Hatten die Räuber das von ihnen ausgehobene Loch wieder mit ihrem Aushub verfüllt, dann mußte sich die Verfüllung nach und nach setzen und der obere Teil des Schachts mußte leerfallen. Nach und nach könnte sich das so entstandene Loch mit Oberflächenmaterial verfüllt haben. Hellenistisch-römischer Marmor und "kypro-geometrische" Scherben lieferten - so gesehen - einen *terminus a quo* oder einen *terminus ante quem* für die Beraubung des Grabes. - So könnte es gewesen sein; man kann aber auf einer derartigen Deutung nicht bestehen.

Noch nach der ersten und der zweiten Beisetzung - also auch nach der des Ahīrām - kann der Zustand im Grabschacht durchaus ein ganz anderer gewesen sein. In der Höhe der Nischen dürfte auch damals schon eine Balkendecke eingezogen gewesen sein. Die Inschrift auf der Schachtwandung warnte hier Unbefugte, das Grab zu betreten⁴⁹. Auch in der Höhe der Mündung des Schachtes dürfte, sofern dessen oberer Teil nicht nach jeder Beisetzung mit Erde oder kleinen Steinen verfüllt wurde, ein Balken- oder Bohlenfußboden vorhanden gewesen sein. Nur so konnte die Grabkapelle, die man über der Schachtmündung postulieren muß, rituell benutzt werden. Selbst wenn der obere Teil des Schachtes mit Erde verfüllt gewesen sein sollte, könnte der untere Teil leer geblieben sein. Ein zwingender Grund für eine Verfüllung ist jedenfalls nicht vorstellbar. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Grabkammer von Personen, die mit kultischen Maßnahmen beauftragt waren, durch den Schacht über Leitern betreten werden konnte, wenn die Vermauerung der Grabkammer geöffnet wurde⁵⁰.

chen Winterregen wäre im übrigen die obere Schicht der alten Grabfüllung in wenigen Jahren abgeschwemmt worden und die Röhre wäre kaum erhalten geblieben.

⁴⁸ Dem scheint allerdings zu widersprechen, daß eine Erdbank, die Montet im Jahre 1923 auf der Schachtsohle an dessen Südseite stehen gelassen haben soll, im Jahre 1945, als Dunand die darin enthaltene Keramik untersuchen ließ, neben spät-bronzezeitlicher Ware hauptsächlich Eisenzeitliches ergab (M. Dunand, *Byblia Grammata*, 197). Dabei hat Dunand wahrscheinlich nicht in Betracht gezogen, wieviel Erde und Scherben in 22 Jahren in den Schacht gefallen sein konnten.

⁴⁹ Nichts zwingt anzunehmen, daß die Inschrift für jeden Besucher des Grabes sichtbar gewesen sein muß, denn sie hatte ihre zauberische Wirkung allein schon durch ihre Existenz. Es war allerdings am einfachsten, sie auf der Balkendecke stehend anzubringen.

⁵⁰ Die Frage, wie die schweren Särge in die Grabkammer hinabgeschafft werden konnten, kann hier als technisches Problem weitgehend außer Betracht gelassen werden. Es ist schwer vorstellbar, daß sie abgeseilt worden sind. Am einfachsten wäre es gewesen, wenn man den Schacht vor dem Beisetzungsakt mit Sand gefüllt hätte und durch langsames, gleichmäßiges Abgraben des Sandes den Sarg abgesenkt hätte. Der

In Fragen des Grabkultes bleibt bei dem Aḥīrām-Grab - wie bei den anderen Gräbern auch - vieles offen und manches wird auch dann offen bleiben, wenn man sich um Vergleiche mit anderen Grabanlagen bemüht. Das Thema dieses Beitrages verspricht einen Vergleich mit dem "Schatzhaus" von Kumidi. Vorher erscheint aber ein Blick nach dem Norden und nach dem Süden angezeigt.

3. Das Königsgrab von Alalach

Innerhalb des Palastes der mittelbronzezeitlichen Bauschicht VII von Alalach (Açana) fand Sir Leonard Woolley einen wegen seiner Lage und seiner Bauweise ungewöhnlichen Raum⁵¹ (Abb.6). Er schien ihm so bemerkenswert, daß er zunächst überzeugt war, auf ein Königsgrab gestoßen zu sein. Seine Enttäuschung war groß, als er in dem Raum zwar vier Skelette, aber keine besonderen Fundstücke antraf, und hielt darum, was er hier gefunden hatte, für ein Gründungsoffer⁵². Es erscheint gut, vorerst von einer Interpretation des Raumes abzusehen, und es lohnt sich, ihn und seine Ausstattung zunächst etwas näher zu betrachten.

Innerhalb des Palastes war ca. 2,30 m tiefer als die benachbarten Räume des Erdgeschosses ein quadratischer Schacht ausgehoben, der mit drei Schichten schwerer Basaltquader ausgemauert war (Abb. 7). Über dem Quadermauerwerk befand sich eine Schicht von Bruchsteinen als Unterlage für eine Lehmziegelmauer⁵³. An der Südostseite befand sich eine Tür, deren Schwelle, Leibungen und Sturz aus vier Basaltböcken errichtet waren. Die Tür selbst bestand aus einem einzigen großen Stein, war in Angeln drehbar gelagert, konnte nach außen geöffnet werden und war mit einem Bolzen zu verschließen, der in ein Loch in der Schwelle gesteckt werden konnte. Zur Tür führte vom Erdgeschoß eine schmale Treppe hinab, deren acht Stufen aus Balken be-

Schacht wäre dann nach Ende der Beisetzung leer gewesen und hätte leicht mit Balken verschlossen werden können.

⁵¹ Sir Leonard Woolley, *A Forgotten Kingdom. Being a Record of the Results Obtained from the Excavations of two Mounds, Atchana and al-Mina, in the Turkish Hatay* (Melbourne, London, Baltimore 1953), 78f. Abb. 12 Taf. 5b; ders., *Alalakh. An Account of the Excavations at Tell Atchana in the Hatay, 1937 - 1949* (Reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London 18; Oxford 1955), 95ff. Abb. 35-36 Taf. 20-21.

⁵² Sir Leonard Woolley, *A Forgotten Kingdom*, 79; ders., *Alalakh*, 97 Anm. 3 mit Polemik gegen C.F.A. Schaeffer, der die Anlage für ein Grab gehalten und mit Gräbern in Ras Schamra verglichen hatte.

⁵³ Sir Leonard Woolley, *A Forgotten Kingdom*, 78 Taf. 5b; ders., *Alalakh*, 95f. Abb. 26 Taf. 20a.

standen, die mit Steinen und Lehm hinterfüßt und sorgfältig mit Kalk verputzt waren. Die Seitenwände des Treppenhauses bestanden aus Kalksteinquadern, die mit Lehmörtel verputzt waren. Woolley fand

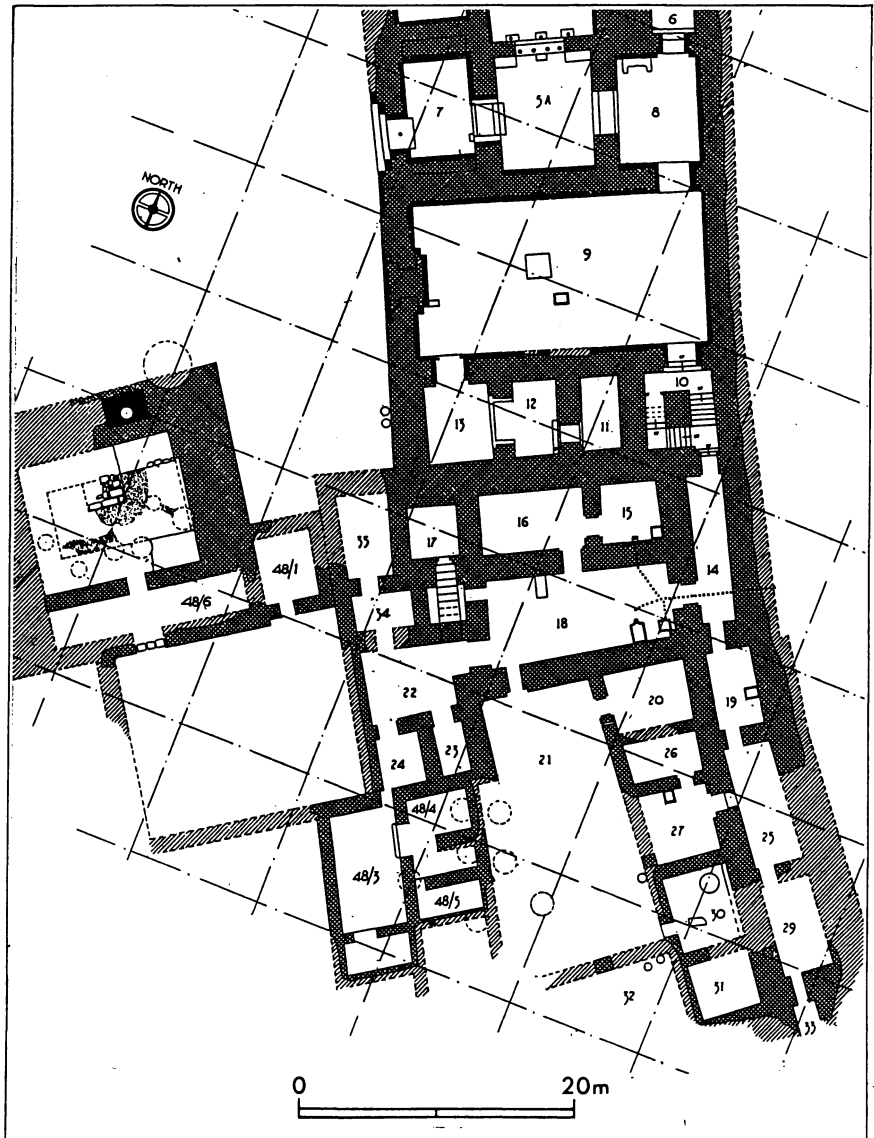


Abb. 6: Plan des Palastes der Bauschicht VII von Alalach; Grabschacht, Treppenhaus und Räume der vermutlichen 'Grabkapelle' schwarz herausgehoben (nach Sir Leonard Woolley).

die Tür angelehnt; sie war aber von innen mit großen, aufgehäuften Blöcken versperrt⁵⁴. In einer der Ecken des Raums fanden sich Reste von verkohltem Holz, worin Tierknochen und je drei Alabaster- und Tongefäße lagen⁵⁵. Diese zeigten Einwirkungen von Feuer. Da der Fußboden des Schachtes solche Spuren nicht aufwies, muß das Feuer anderswo gebrannt haben. In der Südwestecke des Raums stand eine große, rechteckige Kiste, in der vier Skelette derart lagen, daß sich in jeder Ecke ein Kopf befand, also ein Sarg. Die Beine lagen in der Mitte des Sarges übereinander⁵⁶.

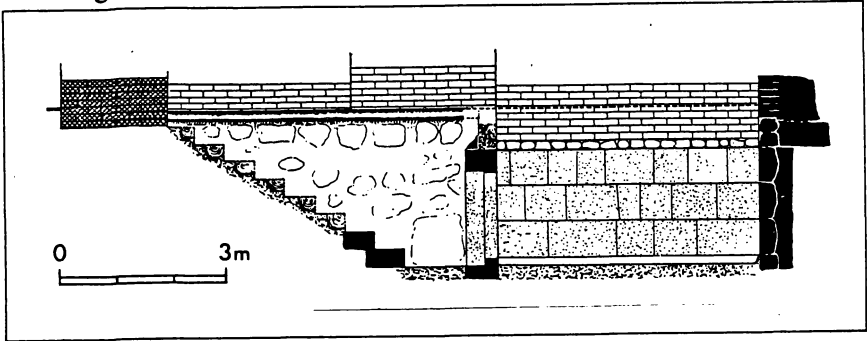


Abb. 7: Nordsüdschnitt durch den Grabschacht und das Treppenhaus im Palast der Bauschicht VII von Alalach (nach Sir Leonard Woolley).

Die Ausgräber fanden den Schacht mit besonders reiner, festgestampfter Erde bis oben angefüllt. Darüber fand sich kein erkennbarer Fußboden. Das Treppenhaus war unverfüllt, hatte sich aber später mit Lehmziegelschutt gefüllt. Es hatte eine Decke aus Brettern, darauf befand sich der Lehmestrich des Erdgeschoßfußbodens. Der Eingang zum Treppenhaus war sorgfältig zugemauert⁵⁷. Eine neue Tür war in Erdgeschoßhöhe in die östliche Seitenwand des Treppenhauses gebrochen, und es ist anzunehmen, daß sich in gleicher Höhe eine neuer Eingang über der Eingangstür aus Basalt befand. Woolley vermutete, daß über der Erdfüllung des Schachts ein Holzfußboden angelegt worden war. Über dem Schacht und seinem Zugang befanden sich nun in Erdgeschoßhöhe zwei kleine Räume, die sehr einfach eingerichtet waren⁵⁸. Ursprünglich könnte der Schacht zwei Stockwerke hoch gewesen sein. Es ist aber auch denkbar, daß in Höhe des Erdgeschoßfußbodens schon immer eine Decke eingelegen war.

⁵⁴ Sir Leonard Woolley, *A Forgotten Kingdom*, 78; ders., *Alalakh*, 96 Taf. 20b.

⁵⁵ Sir Leonard Woolley, *A Forgotten Kingdom*, 78; ders., *Alalakh*, 96 Taf. 21a.

⁵⁶ Sir Leonard Woolley, *A Forgotten Kingdom*, 78; ders., *Alalakh*, 96 Taf. 21b.

⁵⁷ Sir Leonard Woolley, *A Forgotten Kingdom*, 78; ders., *Alalakh*, 97 Abb. 36.

⁵⁸ Sir Leonard Woolley, *A Forgotten Kingdom*, 78; ders., *Alalakh*, 97 Abb. 35.

Woolleys Hauptargument dagegen, daß es sich bei dieser Anlage um ein Grab - insbesondere um ein Königsgrab - handeln könne, war einfach: Die vier Skelette und die Steingefäße hätten nichts Königliches an sich⁵⁹. Schacht und Treppenhaus seien für einen besonderen, speziell rituellen Zweck angelegt worden und wurden nicht mehr benutzt, als sie ihren Zweck erfüllt hatten; diesen könne er sich allerdings nicht erklären⁶⁰.

Schacht und Treppenhaus sind zweifellos in einem Zuge mit dem Palast gebaut worden. Treppe und Schacht erfüllen offensichtlich ihre Funktion - etwa zur Aufbewahrung eines Gründungsofers - nicht im Augenblick des Baubeginns oder schon im Laufe der Bauarbeiten; andernfalls wären Treppenhaus und Tür zum Schacht gar nicht erforderlich gewesen. Vermutlich blieb der Schacht nach Vollendung des Palastbaus zunächst leer, offenbar reserviert für einen besonderen Fall, der noch nicht eingetreten war: die Deponierung von vier Toten mit den Alabaster- und Tongefäßen. Letztere waren offenbar außerhalb des Schachtes - und wahrscheinlich auch außerhalb des Palastes - einem Feuer ausgesetzt gewesen, in dem auch Tiere oder Tierteile verbrannt worden waren. Nachdem die Gefäße und die Brandreste im Schacht deponiert waren, wurde die Basalttür von innen durch große Felsbrocken verschlossen, die wohl von oben in den Schacht hinabgeworfen worden waren. Alsdann wurde der Treppenabgang in der Höhe des Erdgeschosses vermauert, eine neue Tür in die östliche Wand des Treppenhauses gebrochen und ein neuer Fußboden in das Treppenhaus eingezogen, der dieses ganz unbenutzbar machte. Dann wurde der Schacht von oben mit ausgewählter, sauberer - also kultisch reiner - Erde verfüllt, wobei in der Ecke des Schachts, in der die Gefäße lagen, eine Installation eingerichtet wurde, die Woolley nicht recht verstehen konnte⁶¹. Es handelt sich möglicherweise um eine Röhre aus Holz, die

⁵⁹ Sir Leonard Woolley, *A Forgotten Kingdom*, 79: "The ignominious boxed skeletons and the three stone vases had nothing of royalty about them ...".

⁶⁰ Sir Leonard Woolley, *Alalakh*, 97.

⁶¹ Sir Leonard Woolley, *ebd.*, 96 berichtete von der Verfüllung des Schachts mit sauberer Erde und fuhr fort: "this we found undisturbed except in the north corner, where there was a pocket of softer soil in which were a few fragments of mud bricks accidentally burnt; the pocket was not deep and had not disturbed the offerings on the floor in this corner". Als Anm. 2 fügte er hier u.a. hinzu: "One or two pieces of burnt wood found below what seemed to be the bottom of the pocket, fairly close to the floor, were judged to be part of the offering-deposit. We considered the possibility of a hole having been dug through the filling to floor-level and the vases, & c., having been deposited at the bottom of this hole, which was subsequently filled in again, i.e. that the deposit belonged to the second phase; but decided that the evidence of the soil seemed to be against this".

nicht sehr tief in den Schacht hineinreichte. Über dem unteren Schachtteil, d.h. dem Teil, der unterhalb des Fußbodenniveaus des Erdgeschosses lag, wurde nunmehr vielleicht ein Fußboden installiert. Spuren von Fußbodenestrich konnte Woolley allerdings nicht feststellen. Eine Tür, die er annahm, mag wirklich den neuen Raum über dem Schacht von dem über dem Treppenhaus getrennt haben.

Der ganze Katalog von baulichen und andersartigen Maßnahmen, die sicher als kultisch zu verstehen sind, sieht danach aus, als sei im Palast von vornherein eine Grabkammer eingeplant gewesen, die zunächst leer blieb. Als vier Tote bestattet worden waren, wurde der Grabschacht verfüllt und dauerhaft verschlossen. Es ist nicht vollkommen auszuschließen, daß vom Raum über dem Schacht durch die von Woolley vermutete Röhre Libationen vorgenommen wurden.

Von Woolleys *mystery chamber* bleibt die Bestattung von vier Personen durchaus rätselhaft. Ehe der Sarg mit den vier Skeletten entdeckt war, stieß Woolley direkt darüber auf den fragmentarischen Schädel eines Kindes, von dem er meinte, er gehöre dazu. Woolley hat die Position der Toten in dem Sarg nicht näher erläutert. Das Bild⁶² spricht eher für eine gleichzeitige Niederlegung aller vier Leichen, deren Tod dann gleichzeitig eingetreten sein müßte.

Der Eindruck einer spärlichen, unköniglichen Ausstattung des Grabes ergab sich für Woolley zwangsläufig. Er interpretierte die Vorräume vor dem Grabschacht - insbesondere die Räume 15, 16 und 18 - in ihrer Funktion als *domestic rooms* falsch, weil er das Grab nicht richtig verstanden hatte⁶³. Er meinte Raum 18 sei nicht überdacht gewesen, denn sonst hätten die Räume 15 und 16 kein Licht erhalten⁶⁴. Da Raum 15 nur von Raum 16 zugänglich war, konnte er von Raum 18 kaum Licht erhalten⁶⁵. Wichtiger ist, daß die Räume 15 und 18 bemerkenswerte Installationen enthalten, die keineswegs zu Annahme von profanen Verwendungen veranlassen, ganz gewiß aber nicht dazu zwingen. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß alle diese Räume eine Funktion im Rahmen des Totenkults der im Raum 17 Bestatteten hatten.

⁶² Sir Leonard Woolley, ebd., Taf. 21b.

⁶³ Sir Leonard Wolley, ebd., 95: "On the ground floor rooms 15, 16 and 18 were certainly domestic ... [Room 15] was certainly a washing-place, possibly a bath-room; ...".

⁶⁴ Sir Leonard Woolley, ebd., 95 Taf. 19.

⁶⁵ Es ist aber auch fraglich, ob die von Raum 18 erreichbaren Räume 22-24 und 34-35 Fensteröffnungen hatten.

4. Das Königsgrab von Megiddo

Das "Schatzhaus" (treasury) von Megiddo (Abb. 8) wird traditionell dem Palast der Bauschicht VIIA zugerechnet⁶⁶. Es ist auch sicher, daß es gleichzeitig mit diesem existiert hat, doch muß in Betracht gezogen werden, daß es bereits in Bauschicht VIIB errichtet worden ist⁶⁷. Für die Deutung des "Schatzhauses" ist indes dessen stratigraphische Einordnung von untergeordneter Bedeutung⁶⁸.

Im Palast VIIA führte der Weg vom Palasthof durch einen südlich davon liegenden Raum zum Raum 3185, der westlich des Hofes lag. Dann gelangte man über eine Rampe oder Treppe⁶⁹ etwa 1,40 m tiefer in das Innere des dreiegliederten "Schatzhauses" (Abb. 9), das gegenüber dem Palast einen eigenen Baukörper bildete⁷⁰. Das Gebäude war aus groben Kalksteinblöcken errichtet, die innen mit Lehm Mörtel verputzt waren, aber nach außen keinerlei Fassade hatten⁷¹ (Abb. 10). Die Durchgänge führten etwa in der Mittelachse des Gebäudes vom südlichen zum nördlichen Raum. Die Mauern ragten ca. 3 m hoch auf und waren fensterlos. Von den zahlreichen Fundstücken waren die auffälligsten aus Elfenbein. Sie lagen fast ausnahmslos in der Westhälfte des nördlichen Raums auf bzw. dicht über dem Fußboden auf einer etwa 9 m² großen Fläche in einer etwa 0,30 m dicken Schicht. Tierknochen waren eingestreut; Menschenknochen fehlten.

G. Louds Fundbericht erinnert den Ausgräber von *Kāmid el-Lōz* an die Situation zu Beginn der Ausgrabung des dortigen "Schatzhauses". Vielleicht war die Menge der Kleinfunde größer. Es ist schwer zu über-

⁶⁶ Vgl. G. Loud, *Megiddo Ivories*, 3ff. Abb. 1-8; G. Loud, *Megiddo II*, 29ff. Abb. 74-79 u. 384; A. Kempinski, *Megiddo*, 71f. Plan 9.

⁶⁷ In der Bauschicht VIII ist der Bereich des 'Schatzhauses' bebaut, in Bauschicht VIIB dagegen unbebaut. Die Westmauern des Palastes VIIB haben fast denselben Verlauf wie die des Palastes VIIA und haben in der Höhe des Einganges zum 'Schatzhaus' einen Durchgang nach dem Westen. Der Fußboden des 'Schatzhauses' liegt deutlich tiefer als die der verschiedenen Räume des Palastes VIIB. Loud betonte, daß er auch tiefer als einige der Fußböden der Bauschicht VIII liege. - Vgl. G. Loud, *Megiddo II*, 34 Abb. 75.

⁶⁸ Zur absoluten Chronologie vgl. A. Kempinski, *Megiddo*, 10.

⁶⁹ G. Loud, *Megiddo II*, 31: "... a ramp or stairs, neither actually found ...".

⁷⁰ Im Palast VIIB hätte man den Weg nach den Norden nehmen müssen und wäre dann zum Raum 3186 gelangt, der unter Raum 3185 liegt. Der Niveauunterschied zwischen Raum 3186 und dem 'Schatzhaus' wäre dann etwas geringer gewesen.

⁷¹ Vgl. G. Loud, *Megiddo II*, 31: "... its outer walls are simply retaining walls with no true outer faces..."

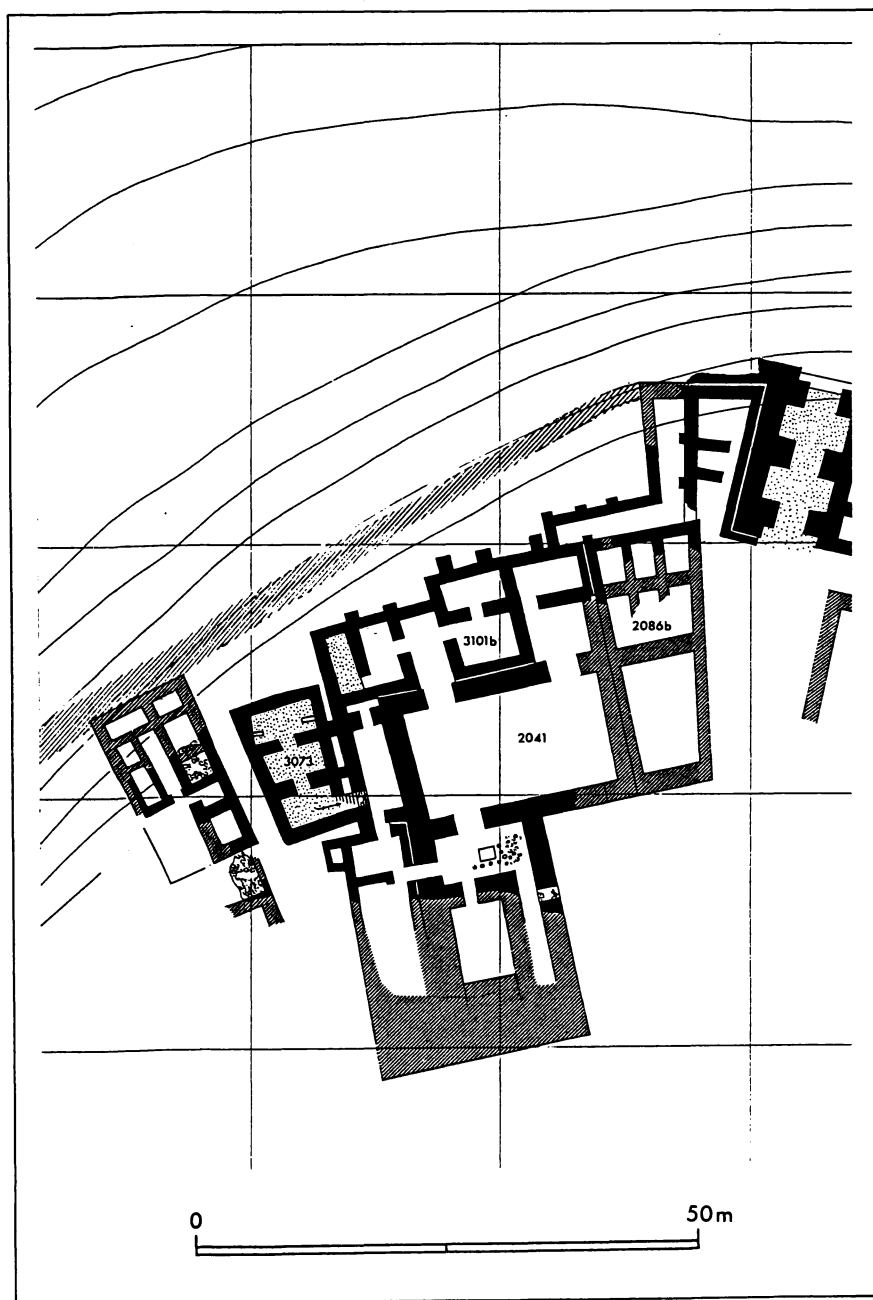


Abb. 8: Palast und 'Schatzhaus' der Bauschicht VIIA von Megiddo
(nach G. Loud und A. Kempinski).

sehen, was dort alles gelegen hat⁷². Sicher war der Erhaltungszustand der Fundstücke - insbesondere der Elfenbeinsachen - sehr viel schlechter. Es war deswegen sicher richtig, wenn der Ausgräber alle Arbeit darauf konzentrierte, die zerbrechlichsten Stücke an Ort und Stelle zu konservieren⁷³. Die Fundlage wurde nicht genauer registriert.

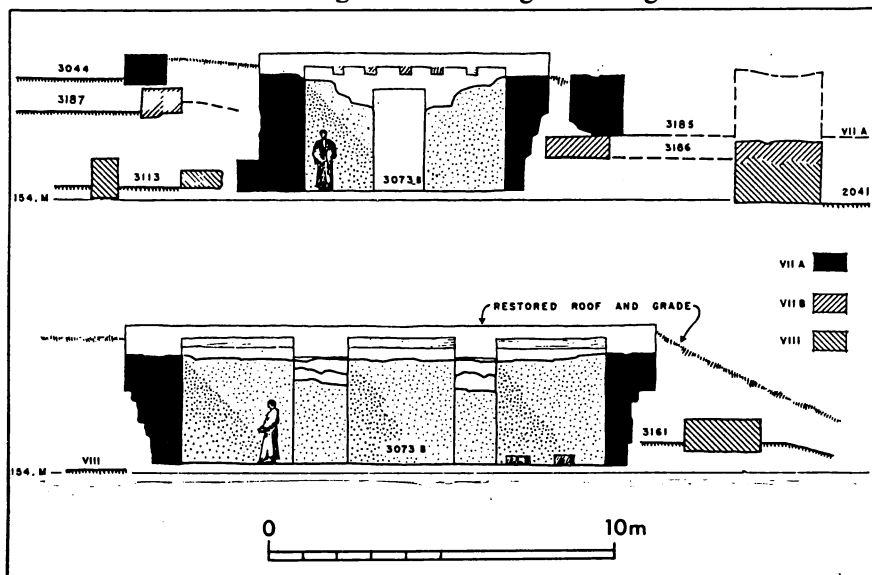


Abb. 9: Ostwestschnitt (oben) und Nordsüdschnitt (unten) durch das 'Schatzhaus' von Megiddo (nach G. Loud).

Das Durcheinander der Fundstücke beeindruckte die Ausgräber offenbar sehr. Sie erklärten es damit, daß das Schatzhaus geplündert worden sei. Dabei seien die Elfenbeingegenstände als unbrauchbar liegen geblieben, anderes sei verwendbar erschienen und mitgenommen worden⁷⁴. Diese Erklärung leuchtet ein.

⁷² G. Loud, ebd., 171 führt wohl nur eine Auswahl der wichtigsten Fundstücke auf. Man wird außerdem noch mit zahlreichen zerbrochenen Tongefäßen rechnen müssen, deren Scherben nicht zusammengetragen wurden und die deswegen nicht restauriert wurden.

⁷³ G. Loud, Megiddo Ivories, 7: "Most of the pieces were in such a fragile state that days of treatment with a thin celluloid solution applied with a fine spray or drop by drop were necessary before they could be removed without danger of irreparable breakage".

⁷⁴ G. Loud, ebd., 9: "The jewelry fragments - gold pomegranate beads and flat bellow shaped (cornflower?) ones of carnelian - fit well enough into our picture, as do the fragmentary alabaster jars, some of which had portions painted with elaborate designs in black and red. Sherds of pottery, all of good normal 13th century Pale-

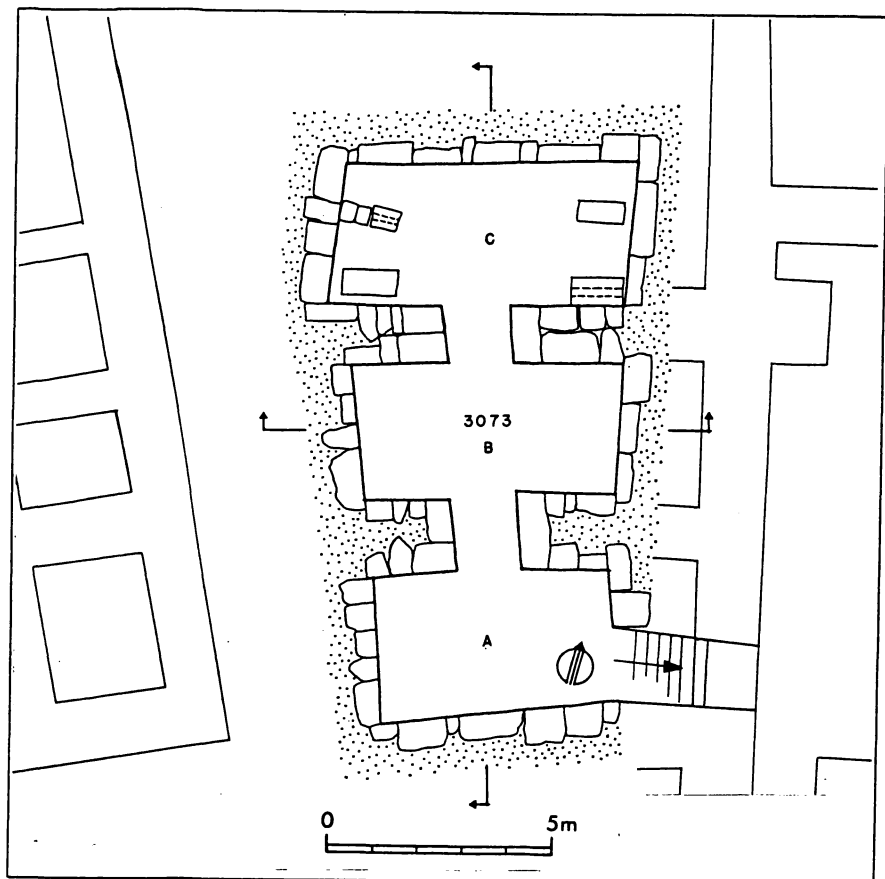


Abb. 10: Plan des 'Schatzhauses' von Megiddo (nach G. Loud).

G.Loud und seine Mitarbeiter verstanden das "Schatzhaus" im wörtlichen Sinne als Schatzkammer des Stadtkönigs von Megiddo. Dabei ist es bis heute geblieben. Der Gedanke an ein Grab kam schon deswegen nicht auf, weil bei der Grabung keine Menschenknochen identifiziert werden konnten. Die Ansätze zu einer Interpretation ändern sich aber, sobald man die kulturelle Bedeutung dieses Gebäudes von einer breiteren Vergleichsgrundlage aus betrachtet. Es fügt sich dann ohne größere Schwierigkeiten in ein Bild ein, das sich aus den Gräbern von Kumidi, Byblos und Alalach ergeben hat.

stinan types, may indicate the manner in which small choice objects were kept in this treasure-house".

5. Merkmale syrisch-palästinensischer Königsgräber

Die hier als Königsgräber bezeichneten Grabanlagen scheinen auf den ersten Blick keine besonders große Zahl von Gemeinsamkeiten zu besitzen. Aber was darf man für diesen Raum überhaupt an Übereinstimmungen erwarten? Man muß vorweg gebührend beachten, daß der syrisch-palästinensische Raum von Natur aus keine vollkommene kultur-geographische Einheit darstellt. Er ist in sich durch Bodenrelief und Flußsysteme reich gegliedert, was immer wieder in allen Bereichen der Kultur - Religion, Wirtschaft, Sozialordnung und Kunst - Ansätze zu lokalen Sonderentwicklungen ergeben hat. Der Raum war zudem im syrischen Norden stets anderen externen kulturellen Einwirkungen ausgesetzt als im palästinensischen Süden. Im Süden kann man schon früh starke ägyptische Einflüsse erkennen, die sich auch nach dem Norden ausbreiteten, wo sie aber schwächer wurden. Dort war Mesopotamien mit seinen Einwirkungen stets verhältnismäßig näher und deswegen stärken, und gelegentlich kamen auch Einflüsse aus Anatolien hinzu.

In Syrien und Palästina lagen die Königsgräber, wie Grab I von Byblos erkennen läßt (Abb. 4), schon im frühen zweiten vorchristlichen Jahrtausend innerhalb des Stadtgebiets. So ist es kurz vor der Wende zum ersten vorchristlichen Jahrtausend auch in Assur in Nordmesopotamien und - mehr als eintausend Jahre früher - schon in Ur in Südmesopotamien gewesen. Es muß indes vorläufig offen bleiben, ob man dies über längere Zeitabschnitte hinweg und für ganz Mesopotamien verallgemeinert annehmen darf. In deutlichem Gegensatz dazu lagen die Königsgräber in Ägypten traditionell ganz überwiegend abseits der Siedlungen. Es gibt aber auch innerhalb von Syrien und Palästina Unterschiede. Das Königsgrab von Alalach hatte zum Palast eine andere Lage als die Königsgräber von Kumidi, Byblos und Megiddo: Es war ein Königsgrab im Palast, während die Gräber von Kumidi, Byblos und Megiddo dicht neben dem Palast lagen. Das muß als ein wesentlicher Unterschied angesehen werden.

Mit der Sitte, die Toten innerhalb des Palastes zu bestatten, wie sie in Alalach gehandhabt wurde, erfaßt man offenbar eine mesopotamische, genauer - soweit es heute archäologisch erkennbar ist - eine assyrische Sitte, die zwar noch nicht für die Spätbronzezeit nachweisbar, aber doch wenig später für die Stadt Assur selbst belegt ist⁷⁵. In Zuge der dortigen Ausgrabungen wurden bis zum Jahre 1914 sechs assyrische Königsgräber gefunden⁷⁶. Ihr Ausgräber W. Andrae⁷⁷ hat sie pauschal

⁷⁵ Die Gräber I und III in Assur sind die ältesten bekannten; Grab III ist Aššur-bêl-Kala (1074-1057 v. Chr.) zuzuschreiben. Der König des Grabes I ist unbekannt.

⁷⁶ Vgl. W. Andrae, MDOG 54 (1914), 5ff.

und A. Haller⁷⁸ später ausführlicher beschrieben. Die Gräber liegen unter dem Fußboden des Alten Palastes, der sonst nicht unterkellert war. Es führten überwölbte Rampenkorridore und Treppenstufen hinab in die aus Lehmziegeln aufgemauerten und überwölbten unterirdischen Räume, die ziemlich dicht beieinander an der Südostseite des Palastes angeordnet waren. Der untere Wandteil der Gruft des Aššurnāširpal II. (884-858 v. Chr.) bestehen aus drei Schichten von Doloritplatten. Das Grab war durch eine hohe Steintür, die in Angeln zum Treppenhaus hin drehbar war, zu verschließen. Ein mächtiger, steinerner Sarg war in den Fußboden der Gruft eingelassen. Beigaben, die ursprünglich wohl vorhanden waren, sind den Plünderungen - vielleicht in parthischer Zeit oder schon früher - zum Opfer gefallen. Wie in Alalach handelt es sich in Assur immer um Einzelbestattungen. Die Übereinstimmungen mit dem Königsgrab von Alalach sind evident; die Einflüsse mögen aber ursprünglich eher aus dem babylonischen als aus dem assyrischen Bereich stammen, denn in der Zeit der Schicht VII von Alalach war Assur kulturell noch nicht sehr bedeutend und entwickelte noch keine Fernwirkung⁷⁹. Die einfachen Gräber, die in der mittleren Bronzezeit in oder in unmittelbarer Nähe der Stadt angelegt wurden - in Kumidi liegen sie auf einem unbesiedelten Teil des Siedlungshügels⁸⁰, in Megiddo größtenteils innerhalb der Stadt⁸¹ -, finden sich in der späten Bronzezeit ganz überwiegend außerhalb der Siedlung. So blieb es dann auch noch in der älteren Eisenzeit.

Die Grabanlagen in Kumidi, Byblos und Megiddo sind übereinstimmend Gräber, die in der Stadt, aber neben den Palastanlagen lagen. Diese Tatsache ist für Kumidi und Megiddo evident und für Byblos sehr wahrscheinlich, denn wo anders könnte dort die Palastanlage gelegen haben als dicht westlich der Königsgräber (Abb.4)? Es sind auf den ersten Blick recht unterschiedlich wirkende Merkmale, die den Gräbern dieser drei Städte sonst noch gemeinsam sind. Eingehendere Betrachtungen lassen aber noch weitere Gemeinsamkeiten erkennen. Die Gräber von Byblos zeigen durch ihre Zahl und die lange Zeitspanne, die sie abdecken, wie kennzeichnend Grabschächte für die Gräber bei den Pa-

⁷⁷ W. Andrae, Das wiedererstandene Assur (Leipzig 1938/München ²1977), 194ff. Abb. 173-180.

⁷⁸ A. Haller, Die Gräber und Grüfte von Assur (WVDOG 64; Berlin 1954), 170ff.

⁷⁹ Es besteht insofern ein Unterschied zwischen dem Grab von Alalach und denen von Assur, als in Alalach das Grab schon im Bauplan des Palastes vorgesehen war.

⁸⁰ R. Miron, Die 'mittelbronzezeitlichen' Gräber am Nordhang des Tells, in: R. Hachmann (Hrsg.), Bericht über die Ausgrabungen in Kāmid el-Lōz in den Jahren 1971 bis 1974 (SBA 32; Bonn 1982), 101ff.

⁸¹ A. Kempinski, Megiddo, 191f.

lastanlagen waren⁸². Eine Zufälligkeit des Grabschachtes ist auszuschließen. In Kumidi entspricht offenbar der Raum Q einem solchen Grabschacht, den man auf einer Leiter oder steilen Treppe hinabsteigen mußte. Die mangelhafte Festigkeit des Bodens erlaubte in Kumidi wohl keinen tieferen Schacht und keine tiefere Lage der Grabkammern. Während der Schacht in Kumidi noch angedeutet ist, wurde er in Megiddo wohl aus gleichen Gründen durch eine Treppe oder Rampe ersetzt.

Die Grabkammern waren in Kumidi wie in Alalach mit Türen verschlossen und in Byblos mit Bruchsteinen vermauert. Über die Gestaltung des Einganges zum "Schatzhaus" von Megiddo machte G. Loud keine Angaben; möglicherweise wäre ihm im Zuge der Grabungsarbeiten eine Vermauerung wegen der schlechten Qualität solchen Mauerwerks nicht aufgefallen, so daß man nicht unbedingt annehmen muß, das Gebäude sei mit Türen verschlossen gewesen⁸³. Da sich in Megiddo die Funde in hintersten Teil des "Schatzhauses" häufen, möchte man daran denken, daß dies der eigentliche Bestattungsraum war. Mindestens den vorderen Raum könnte man in seiner Funktion wohl mit dem Raum R/U von Kumidi vergleichen. Eine entsprechende Dreiteilung des Grabinneren kann man in Byblos bei keinem Grab erkennen. Als sich auf der Schachtsohle des Grabes V zerbrochenes Geschirr fand, verstand Montet es als Material, das die Grabräuber aus der Grabkammer in den Vorraum geworfen hatten. Der Erhaltungszustand dieser Funde erlaubt es nicht, sie mit den Gefäßen zu vergleichen, die sich im Vorraum R/U fanden und in denen man Behälter mit Nahrungsmitteln für die Toten sehen möchte.

In Byblos Grab V muß es im übrigen offen bleiben, zu welcher Bestattung die Funde auf der Schachtsohle gehören, denn für ihre Zuordnung gibt es einen beträchtlichen Spielraum. Sie können aus der Grabkammer ausgeräumt sein. Ebenso gut können sie vor der Vermauerung der Kammer gelegentlich der letzten Bestattung deponiert worden sein. Sollte der Grabschacht nach den beiden ersten Bestattungen nicht verfüllt gewesen sein, so könnten die Gegenstände auf der Bohlendecke im oberen Schachtbereich deponiert worden sein. Sie könnten hinabgestürzt sein, entweder als die Decke vermodert war oder als die zweite

⁸² Die große Tiefe der Schächte in Byblos hängt möglicherweise mit den örtlichen geologischen Verhältnissen zusammen: Die Schächte mußten durch den harten Fels getrieben werden, damit die Grabkammern unter diesem wenigstens teilweise im weichen Lehm ausgeschachtet werden konnten. Das erklärt zwar die Tiefe, aber nicht das Prinzip des Grabschachtes, in den man über eine steile Treppe oder eine Leiter hinabsteigen mußte.

⁸³ Guy hielt das Gebäude für ein echtes Schatzhaus; die Annahme eines gesicherten Einganges dürfte für ihn eine Selbstverständlichkeit gewesen sein, die nicht erwähnt zu werden brauchte.

oder dritte Bestattung vorgenommen werden sollte und die Bohllendecke entfernt werden mußte.

Unter den Beigaben für die Toten dominieren in Kumidi, Byblos und Megiddo wertvolle Gegenstände ägyptischer Herkunft oder ägyptisierenden Stils. In Kumidi weisen die Fundstücke in die Zeit Thutmosis' III. - vielleicht in einen späten Abschnitt seiner Regierung -; das Grab V von Byblos spricht mit vielerlei Merkmalen für ein Datum in die Zeit Ramses' II.; in Megiddo reichen die Bestattungen offenbar bis zu Ramses III. herauf. Die zahlreichen Ägyptica unter den Beigaben lenken zu der Frage über, ob und in welcher Weise die Gestaltung der Grabanlage etwa ägyptische Einflüsse spiegelt.

Man könnte es sich leicht machen, diese Frage rasch und positiv zu beantworten. Die Formen der Gräber in Ägypten sind recht verschieden nach ihrer örtlichen Lage und nach der Zeit ihrer Anlage, aber auch nach der Topographie des Grabplatzes und dem sozialen Stand des Bestatteten. Der weite Spielraum der Grabformen macht es deswegen einerseits ziemlich leicht, in Ägypten Befunde festzustellen, die als Parallelen für syrische und palästinensische Königsgräber gelten könnten, aber andererseits auch schwer, solche Übereinstimmungen als mehr als zufällig zu beweisen.

Sollten sich die Könige syrischer und palästinensischer Stadtstaaten nach ägyptischem Totenkult orientiert haben, so muß man erwarten, daß sie die Gräber der Pharaonen als Vorbild nahmen. Ein derartiges Bestreben mag auch vorhanden gewesen sein. Der technische und kulturelle Aufwand, den sich ein Pharao "leisten" konnte, hob ihn aber so unendlich weit über alles das hinaus, was einem syrisch-palästinensischen Stadtkönig möglich war, daß kulturelle Nachahmungen selbst dort, wo sie bewußt als solche vorgenommen wurden, Spuren hinterließen, deren Ursprünge schwer zu erkennen und noch schwerer zu beweisen sind.

Will man ägyptischen und syrisch-palästinensischen Grabkult vergleichen, so muß man zunächst die Grundzüge der Vorstellungen vom Jenseits herausstellen. Der Informationsstand dazu ist für Ägypten sehr gut⁸⁴. Der Tod war für den Ägypter ein in die Ewigkeit verlängertes Leben, das von den Lasten und Mühen des Diesseits befreit war. Das Grab war deswegen für den Toten sein Wohnhaus für die Ewigkeit; der

⁸⁴ H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches (Leipzig 1926); J. Settgast, Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen (ADAL.Ä 3; Berlin 1963); A. Badawy, A History of Egyptian Architecture (3.) The Empire (The New Kingdom), (Berkeley/Los Angeles 1968); S. Hodel-Hoenes, Leben und Tod im Alten Ägypten. Thebanische Privatgräber des Neuen Reichs (Darmstadt 1991).

Pharao ließ sich für die Ewigkeit nach seinem Tode einen unterirdischen Palast errichten.

Der Informationsstand über den Totenglauben in Syrien und im vorisraelitischen Palästina ist vergleichsweise kärglich. Literarische Nachrichten, die den Totenglauben des 2. Jahrtausends betreffen und diesen erhellen, gibt es nicht. Die Inschrift auf dem Aḥīrām-Sarg (KAI 1) sagt für sich allein nur wenig. Zieht man jüngere Grabinschriften hinzu - die der Könige Tabnit und Eschmunazar von Sidon (KAI 13 und 14) beispielsweise -, so fällt auf, daß der Sarg als Ruhestätte bezeichnet wird und daß davor gewarnt wird, ihn zu öffnen und die ewige Ruhe des Toten zu stören⁸⁵. Das wollte ja wohl auch die Inschrift des Aḥīrām-Sarges ausdrücken. Ziegelinschriften vom Grab des assyrischen Königs Sanherib betonen die ewige Ruhe und das Schlafen so nachdrücklich⁸⁶, daß man annehmen möchte, daß in den Vorstellungen vom Tode der Wunsch nach der ewigen Ruhe und nach Schlaf in aller Ewigkeit zumindest für das 1. vorchristliche Jahrtausend für den ganzen Alten Orient kennzeichnend gewesen und für Mesopotamien teilweise schon für das 2. Jahrtausend anzunehmen sei.

Eine nicht genau datierbare Standardinschrift, die aber wohl noch in das 2. Jt.v.Chr. gehört, scheint dies zu bestätigen⁸⁷. Daß solcherart Vorstellungen aber nicht immer und nicht überall geherrscht haben, zeigt der Königsfriedhof von Ur. Auch die reichen Beigaben, die sich in den Gräbern von Kumidi und Megiddo fanden und die sich in den Gräbern von Byblos befunden haben müssen - andernfalls wären sie nicht geplündert worden -, lassen sich nur schwer verstehen, wenn sie nur für die "ewige Ruhe" der Toten bestimmt gewesen seien. Es sieht danach aus, als habe sich der Totenglaube im Raum östlich und südöstlich des Mittelmeers in zwei ganz divergierende Richtungen entwickelt. In Ägypten herrschte schon sehr früh der Glaube an ein ewiges Leben nach dem Tode von der Art des diesseitigen Daseins; in Mesopotamien entwickelten sich spätestens im ausgehenden 2. Jahrtausend die Jenseitsvorstellungen zu einem Glauben an eine Art von ewigem Schlaf, der von den Lebenden nicht gestört werden durfte. Die Gräber des Tabnit und Eschmunazar scheinen das auch für Phönikien zu bestätigen. Im israelitischen Palästina des 1. Jahrtausends ist die Vorstellung

⁸⁵ Auch der Ägypter fürchtete die Störung seines Grabes, wodurch ihm aber nicht die ewige Ruhe genommen wurde, sondern die Grundlage für eine ewige Fortsetzung seines Lebens; ein wesentlicher Unterschied.

⁸⁶ TUAT II, 477.

⁸⁷ Ebd., 479: "Für immer, für lange Dauer von Tagen, für ferne Tage, für die Tage die verbleiben: (Wer) dieses Grab sieht, soll es nicht beseitigen, sondern wiederherstellen! ..."

vom düsteren Schattenreich der Scheol, in die alle Menschen eingehen mußten, nur eine besonders rigorose Variante⁸⁸.

Die Bevölkerung Syriens und Palästinas hat immer wieder einmal Elemente - meist Äußerlichkeiten - ägyptischer Religiosität aufgenommen. Nichts spricht dafür, daß ihnen der gesamte Vorstellungsbereich ägyptischer Religion offen lag. Man darf deswegen annehmen, daß es vornehmlich auch Äußerlichkeiten des ägyptischen Totenkults waren, die in Palästina und Syrien rezipiert wurden. Wenn es sich um Grabbräuche handelte, dann schwebte ihnen wohl eine ägyptische "Standardgrabanlage" vor, und von dieser konnten unterschiedliche Teile verschiedenartig umgesetzt und ungleichartig verstanden werden. Wenn man die zahlreichen ägyptischen Grabanlagen auf das Wesentliche ihrer Anlage reduziert, so kommt man auf drei Hauptteile, die stets vorhanden waren: die Grabkapelle, in der sich der Tote aufhalten und an den Freuden des Lebens teilhaben konnte, der senkrecht oder schräg treppenartig angelegte Grabschacht, der zur Grabkammer hinab- oder hinauf führte, wenn das Grab horizontal in einem Felsmassiv angelegt war - und die eigentliche Wohnung des Toten mit dem Raum für die Mumie und mit allerhand Nebengelassen.

Auf dem Papyrus des Neb-ked ist eine Art Grundriß einer "Standardgrabanlage" (Abb. 11) dargestellt⁸⁹. Von der einfachen, in Seitenansicht dargestellten Grabkapelle führt eine Treppe schräg abwärts zur Wohnung des Toten. Als menschenköpfiger Vogel fliegt die Ba-Seele zum Toten hinab, der - umgeben von Beigaben - in der Hauptkammer der Totenwohnung aufgebahrt liegt. Zwei Nebenkammern sind durch Türen zugänglich; in einer von ihnen steht der leere Thron und vor diesem ein Opferaltar. Über dem Grab ist die Statue des Toten dargestellt, die in die Sonne schaut; sie hat eigentlich in der Kapelle zu stehen. Die Größenverhältnisse, die die Darstellung zeigt, sind nicht wörtlich zu nehmen. Die "Perspektive" der Darstellung stellt ohnehin vor schwer lösbare Probleme. Die Grabkapelle könnte wesentlich größer gewesen sein; sie könnte auch abseits des Grabeinganges gelegen haben.

⁸⁸ Vgl. Fr. Schwally, *Das Leben nach dem Tode. Nach den Vorstellungen des Alten Israel und des Judentums einschließlich des Volksglaubens im Zeitalter Christi* (Giessen 1892); G. Quell, *Die Auffassung des Todes in Israel* (Leipzig 1925); O. Kaiser und E. Lohse, *Tod und Leben* (Stuttgart 1977); G. von Rad, *Alttestamentliche Glaubensaussagen vom Leben und vom Tod*, in: R. von Rad, *Gottes Wirken in Israel* (Neukirchen-Vluyn 1974), 250-267; G. Condrau, *Der Mensch und sein Tod*, Zürich² 1991.

⁸⁹ E. Naville, *Das ägyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie I.*, aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt und herausgegeben von E. Naville (Berlin 1866), IV; A. Badawy, *Egyptian Architecture* (3.), 383 Abb. 200.

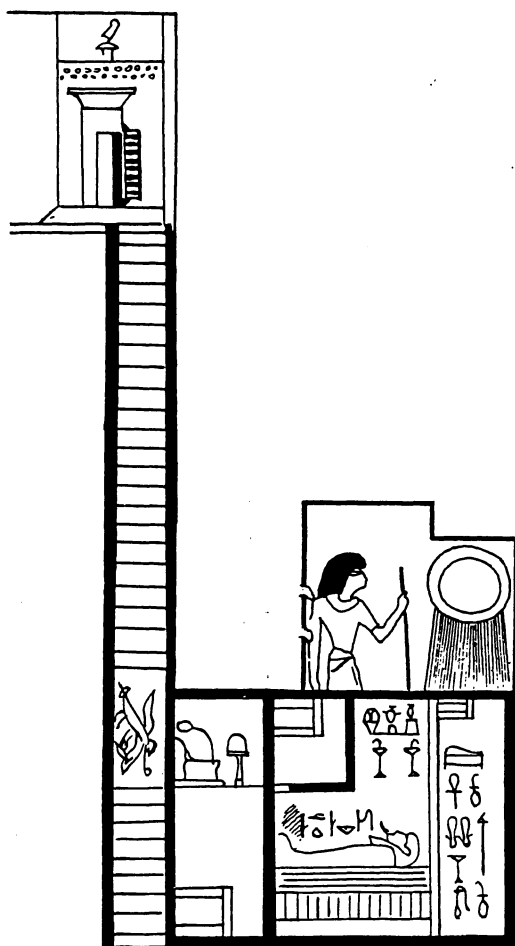


Abb. 11: Zeichnung eines ägyptischen Grabes im Papyrus des Neb-ked
(nach A. Badawy mit Ergänzungen nach J. Yoyotte).

Eine andere Darstellung eines Grabes (Abb. 12) findet sich - mit Tinte gemalt - auf einem Ostrakon der 18. Dynastie⁹⁰. Hier fehlt die

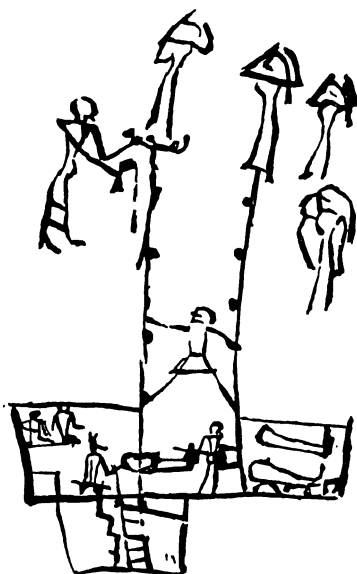


Abb. 12: Skizze eines ägyptischen Grabes auf einem Ostrakon der 18. Dyn.
(nach A. Badawy).

Grabkapelle; der Grabschacht ist an zwei Seiten mit "Sprossenleitern" versehen, über die eine Person zur Grabkammer hinabsteigt. Ein Priester steht neben dem Grabschacht; mit der Rechten gießt er eine Libation, und in der Linken hat er ein Gefäß mit Weihrauch. Um den Schacht herum stehen vier Klageweiber. Die Grabkammer hat drei Räume, von denen einer tiefer liegt und durch eine Treppe erreichbar ist. Im Hauptraum stehen zwei Personen neben dem Toten, der gerade durch den Schacht hinabgelassen worden ist. In einem Nebenraum sind bereits zwei Tote als Mumien aufgebahrt.

Solchen Darstellungen von "Standardgrabanlagen" entsprechen die Königsgräber von Kumidi, Byblos und Megiddo, aber auch das von Alalach recht gut. In Kumidi dürfte der Raum über dem Raum Q, der

⁹⁰ G. Steindorff und W. Wolf, Die thebanische Gräberwelt (Glückstadt 1936), 47.95 Abb. 11; A. Badawy, Egyptian Architecture (3.), 384 Abb. 201.

angenommen werden kann, eine Art von Grabkapelle dargestellt haben. Raum Q selbst war der Grabschacht, an dessen Außenwand Libationen erfolgten. Die "unterirdische" Grabanlage war dreigeteilt; ein Korridor befand sich vor den beiden Kammern, die für die Aufbahrung der Toten bestimmt waren und die mit Türen verschlossen waren. Es war richtig, wenn Montet über den Grabschächten von Byblos jeweils eine Grabkapelle postulierte, von denen er auch Reste gefunden zu haben glaubte. Von der Grabkapelle aus konnte in Byblos in den Grabschacht libiert werden, wie die Röhren der Gräber III bis V zeigen. In den Schachtsöhlen wäre vielleicht eine Art von Vorraum zur eigentlichen Grabkammer zu sehen. In Megiddo könnte man im Raum 3186 der Bauschicht VII B, bzw. im Raum 3185 der Bauschicht VII A, die Grabkapelle sehen, von der als "Grabschacht" eine Treppe oder Rampe zur dreigeteilten "unterirdischen" Grabkammer 3073 führte, deren Raum 3073 A die Funktion des Vorrums gehabt haben könnte (Abb. 10).

Obwohl das Königsgrab von Alalach von der Normalform des syrisch-palästinensischen Königsgrabes abweicht, ist auch hier die ägyptische Dreiteilung vorhanden: die Räume 15, 16 und 18 - oder der Raum 18 allein - bilden die Grabkapelle, von der man über den treppenförmigen "Grabschacht" in die Grabkammer 17 gelangt (Abb. 6). An Libationen in einer der Ecken oberhalb der Grabkammer ist zu denken.

Es zeigt sich somit deutlich, wie stark die Königsgräber in Palästina und Syrien unter ägyptischen Einflüssen standen. Es ist aber auch erkennbar, daß sie diese auf lokal durchaus unterschiedliche Weise aufgenommen und umgesetzt haben. Es ist anzunehmen, daß auch mancherlei kultische Brauchtümer am und im Grabe ägyptischen Vorbildern angepaßt worden sind, ohne daß dies in Einzelheiten nachweisbar ist.

Man könnte daraus verschiedene Erfahrungen entnehmen. Trotz der deutlichen Einflüsse ist zum Beispiel nicht auszuschließen, daß der einheimische Totenglaube auch in Syrien und Palästina in der ausgehenden Bronzezeit nur von einem "Mantel" ägyptischer Brauchtümer umgeben wurde, die zwar das Erscheinungsbild des Totenrituals stark beeinflussten und auch veränderten, ohne aber seine Grundprinzipien wirklich zu berühren. In dieser Situation scheint zweierlei bezeichnend zu sein: Der König scheint sich im Tode von der Masse der Bevölkerung, die ihre Gräber außerhalb der Stadt anlegte, abgesetzt zu haben. Das wirkt durchaus ägyptisch. Doch diese Sezession ging nicht vom Dynasten aus. Er bestattete weiterhin dort, wo früher allgemein begraben worden war, in der Stadt⁹¹, verlagerte seinen Bestattungsplatz allerdings irgendwann in Palastnähe.

⁹¹ Ez 43,7-9 tadelte die Sitte der jüdischen Könige, sich beim Tempel - also in der Stadt - bestatten zu lassen.

Die Gräber, die nunmehr vorzugsweise außerhalb der Stadt angelegt wurden⁹², blieben aber von den ägyptischen Einflüssen weitgehend unberührt. Die Übernahme von Elementen des ägyptischen Totenrituals betraf nur den König. Es war die herrschende Dynastie, die bemüht war, sich nach Ägypten zu orientieren, und es ist fraglich, ob sie auch Einfluß auf das Totenritual der ganzen Bevölkerung nehmen konnte.

Wie in den Einzelheiten seines Vollzugs erkennbar ist, dürfte die "Ägyptisierung" des Totenrituals mehrere unterschiedliche Gründe gehabt haben. Byblos spielte in der ägyptischen Mythologie eine bedeutende Rolle, auch die engen wirtschaftlichen Verflechtungen mit Ägypten dürften Bedeutung gehabt haben. Im Hinterland, in dem Kumidi lag, darf man vor allen Dingen eine Spiegelung der viel engeren Verbindungen sehen, die die Küstenstädte mit Ägypten hatten.

In einer Gesellschaft, die die Polygamie erlaubte, dürften auch Einwirkungen auf den Totenkult, die aus dem Harem kamen, keine ganz geringe Rolle gespielt haben. In 1 Kön 11,1-2 heißt es z.B. über Salomos Harem: "König Salomo liebte vielerlei ausländische Frauen: Moabiterinnen, Ammoniterinnen, Edomiterinnen, Hethiterinnen, Frauen aus den Völkern, von denen Jahwe den Israeliten gesagt hatte: Ihr sollt nicht mit ihnen verkehren, und sie sollen nicht mit euch verkehren, damit sie euer Herz nicht ihren Göttern zuwenden, an denen hing Salomo in Liebe". Die von den Propheten Jahwes für Israel befürchteten Folgen dürfen durchaus für ganz Palästina und Syrien verallgemeinert werden. Anschaulich schildert 1 Kön. 11,6-8 die Folgen für die Reinheit des Jahwe-Kults, als Salomo das Gebot Jahwes übertrat: "Als nun Salomo zu altern begann, da wandten seine Frauen sein Herz anderen Göttern zu, und sein Herz blieb nicht ungeteilt bei Jahwe ... Damals baute Salomo eine Höhe für Kamos, den Gott Moabs, auf dem Berge, der östlich von Jerusalem liegt, und für den der Ammoniter. Und das gleiche tat er für alle seine ausländischen Frauen".

Die Grabinschriften der sidonischen Könige Tabnit und Eschmunazar (KAI 13 und 14) scheinen zu zeigen, obwohl sie in ägyptischen Särgen bestattet wurden, daß die tiefer greifenden Veränderungen in diesem Raum auf die Dauer - seit dem Ende der Spätbronzezeit waren immerhin mehr als 500 Jahre vergangen - bei den Königsgräbern keine "ägyptische" Richtung genommen hatte. Die Könige wurden außerhalb der Stadt auf einem größeren Bestattungsplatz beigesetzt, der wohl vornehmlich den Notabeln vorbehalten war. Beide Könige betonten, daß ihre Ruhe nicht gestört werden solle und daß ihr Sarg keine Kostbarkeiten enthalte: "Sie haben zu mir kein Silber gesammelt, sie haben zu mir

⁹² Das trifft allerdings für Alalach nicht zu, wo mittel- und spätbronzezeitliche Gräber im Stadtgebiet gefunden wurden. Allerdings gab Woolley die genaue Lage der Gräber nicht an (vgl. Sir Leonard Woolley, Alalakh, 201ff.).

kein Gold gesammelt, noch irgendetwas ..., nur ich liege in diesem Sarge", ließ Tabnit schreiben. "[Man] soll nicht darin irgendetwas suchen, denn man lege nichts hinein!" Das sind die Worte des Eschmunazar. Was außerhalb des Sarges in der Grabkammer deponiert worden sein mag, ist nicht bekannt. Diese Worte dürften auch für die Gräber des perserzeitlichen Friedhofs von *Kāmid el-Lōz* gelten, denen auch keine "Reichtümer" beigegeben waren⁹³. "Reichtümer" mögen auch deswegen gefehlt haben, weil aus der Stadt Kumidi inzwischen ein kleines Dorf geworden war, das keine politische Rolle mehr spielte, wenngleich es noch denselben Namen getragen haben dürfte. An die Stelle einer "prunkvollen", "ägyptischen" Grabanlage voller wertvoller Erzeugnisse in ägyptischem Stil waren einfache Gräber getreten, gelegentlich mit ägyptischen oder ägyptisch beeinflussten magischen Gegenständen ausgestattet, wie man sie damals wohl "auf jedem Markt" kaufen konnte. Kein einzelnes Grab hob sich durch besonderen Aufwand aus der Masse heraus.

6. Königsgräber in Jerusalem?

Es ist bemerkenswert, daß auch das israelitische Palästina an der alten Gepflogenheit der Bestattung der Könige innerhalb der Stadt festgehalten zu haben scheint. In 1 Kön 2,10 heißt es: "Dann legte sich David zu seinen Vätern schlafen und wurde in der David-Stadt begraben"⁹⁴. Dieser Satz wird für die Bücher der Könige so betont zur feststehenden Formel, wenn es sich darum handelt, vom Tod und der Bestattung des Königs aus dem Hause Davids zu berichten⁹⁵, daß man den Realitätswert dieser Angaben manchmal bezweifeln möchte. In ähnlicher Weise werden diese Ereignisse - beginnend mit Tod und Bestattung des Salomo - wiederholt in den Büchern der Chronik angesprochen⁹⁶. Neh 3,15f. macht es aber sicher, daß nach dem Ende der Babylonischen Gefangenschaft eine Tradition lebendig war, die von der Lage der Königsgräber in der David-Stadt wußte und sie an der Ostseite der Stadt annahm.

⁹³ R. Poppa, *Kāmid el-Lōz* 2. Der eisenzeitliche Friedhof. Befunde und Funde (SBA 18; Bonn 1978); M. Kunter, *Kāmid el-Lōz* 3. Anthropologische Untersuchung der menschlichen Skelettreste aus dem eisenzeitlichen Friedhof (SBA 19; Bonn 1977).

⁹⁴ Dort waren ja höchstwahrscheinlich auch schon die jebusitischen Könige bestattet worden. Die übrige Bewohnerschaft von Jerusalem wurde vor der Stadt begraben.

⁹⁵ Vgl. 1 Kön 11,41; 14,31; 15,8.28; 22,51; 2 Kön. 8,24; 9,28; 12,22; 14,20; 15,5.38; 16,20.

⁹⁶ 2 Chr 9,30; 12,15; 13,22; 20,21; 24,25; 25,25; 27,7.

Sollte sich David im alten und ursprünglichen Teil von Jerusalem haben bestatten lassen, so folgte er damit nur der alteinheimischen Tradition einer Beisetzung innerhalb der Stadt. Dort hatte er sich mit Hilfe phönikischer Handwerker einen Palast errichten lassen (2 Sam 5,11), und man darf annehmen, daß sich sein Grab - wie das der Könige von Byblos, Kumidi und Megiddo - in Palastnähe befand. Er mag damit bewußt die alte Tradition der Jebusiterkönige fortgesetzt haben, und es entstand dadurch eine neue, daß sich Salomo an gleicher Stelle bestatten ließ⁹⁷.

Es kann sich bei der David-Stadt, wo nun hinfert bestattet wurde, nur um die alte Jebusiterstadt gehandelt haben, zu der Salomos Stadterweiterung mit den von ihm errichteten Bauten - u.a. dem Tempel und seinem Palast - nicht gehörten. Der Lokalisierung der Königsgräber in diesem Stadtviertel scheint allerdings die Vision des Ezechiel (Ez 43,7f.) zu widersprechen; aus ihr müßte man schließen, daß die Begräbnisstätte der Könige in nächster Nähe des Tempels und des Palastes gelegen und die Leichen der Könige den Tempel verunreinigt hätten. Der Prophet, der in oder bei Jerusalem aufgewachsen sein dürfte und zu den zusammen mit dem König Jojachin nach Mesopotamien Deportierten gehörte, wird die Lage der Königsgräber gekannt haben. Wenn er sie in Tempelnähe annahm, dann scheint er sich nicht auf die Gräber in der David-Stadt bezogen zu haben, sondern auf die Grabanlagen der letzten Königsgenerationen. Folgt man dem Text, so lagen diese nicht mehr in der David-Stadt. Nach 2 Kön 21,17 wurde der König Manasse "im Garten seines Palastes, im Garten Ussas, begraben". Nach 2 Kön 21,24 wurde nach kurzer Herrschaft auch sein Sohn Amon "in seinem Grabe im Garten Ussas" bestattet. Dessen Sohn Josia schließlich fiel in der Schlacht von Megiddo. 2 Kön 23,30: "Seine Diener überführten ihn von Megiddo, brachten sie nach Jerusalem und begruben sie in seinem Grabe". Es fehlt eine genauere Lokalisierung. Eine solche fehlt schon für den Bestattungsplatz des Hiskia, des Vaters des Manasse. Sollte wirklich eine Verlagerung des Bestattungsplatzes erfolgt sein⁹⁸, dann bleibt der Hintergrund dieser Maßnahme unklar⁹⁹. Sie kann jedenfalls nicht auf Grund von Bestimmungen des Jahwe-Kults erfolgt sein.

⁹⁷ Es war also Salomo, der mit der alten Sitte der Bestattung neben dem Palast brach.

⁹⁸ Da der königliche Palast seit Salomo in Tempelnähe lag, könnte letzterer - etwa durch Aufbahrung im oder vor dem Tempel - in das Totenritual einbezogen worden sein.

⁹⁹ Mit Hiskia begann für das Königreich Juda die Epoche assyrischer Herrschaft, während der neben dem traditionellen Jahwe-Kult der offizielle assyrische Kult im Jerusalemer Tempel seinen Platz fand.

Die Könige von Israel wurden offenbar regelmäßig in ihrer Hauptstadt Samaria beigesetzt¹⁰⁰, wo es für sie offenbar einen gemeinsamen Bestattungsplatz gegeben hat, denn vom König Joas heißt es 2 Kön 14,15, er sei "in Samaria bei den Königen von Israel begraben" worden. Die Sitte der Bestattung der Könige in der Stadt gilt demnach für Juda und Israel.

R. Weill hat im Jahre 1905 in der südlichen David-Stadt zwei waagrecht tief in den Felsen getriebene Grabkammern und eine dritte ähnliche gefunden; in ihnen pflegt man jüdische Königsgräber zu sehen¹⁰¹. Über diese Gräber sind viele hochgelehrte Überlegungen angestellt worden, um ihren Charakter als Königsgräber zu sichern¹⁰², wobei allerdings eine Vorfrage nicht berührt worden ist, die ihrer archäologischen Zeitbestimmung. Da diese nun einmal mangels datierender Funde nicht zu klären ist, bleibt für ihre kulturgeschichtliche Einordnung ein weiter Spielraum offen, der von der Eisenzeit bis in die späte oder gar mittlere Bronzezeit zurückreicht.

Die in die Felsen getriebenen Gräber in der David-Stadt Jerusalems hat A. Kuschke 1977 mit ägyptischen Gräbern der 20. Dynastie verglichen¹⁰³; dieser Vergleich ist nicht schlecht begründet, schließt aber eine ältere Datierung - und auch eine jüngere - keineswegs aus. Es könnte sich um Gräber von Jebusiterkönigen handeln. Sollten diese Grabanlagen aber jüdische Königsgräber sein, dann würde durch sie deutlich, daß auch im Bereich der Jahwe-Religion im Totenkult ägyptische Formen aufgenommen wurden, ohne daß es aber irgendwelche Anzeichen dafür gibt, daß der israelitische Jenseitsglaube aus der gleichen Richtung beeinflußt worden ist. Die Könige von Juda hätten nichts anderes getan, als einige Belanglosigkeiten des ägyptischen Totenrituals unreflektiert zu übernehmen.

¹⁰⁰ 1 Kön 16,25; 22,35; 2 Kön 13,5.10; 14,15.

¹⁰¹ B. Reicke, Art. Königsgräber, in: BHH 2, Sp. 984 Taf. 28b; H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit (Handbuch der Archäologie. Vorderasien 2,1; München 1988), 459 Abb. 4.26.

¹⁰² Vgl. die Zusammenfassung bei L.-H. Vincent/M.-A. Steve, Jérusalem de l'Ancien Testament. Recherches d'archéologie et d'histoire (Paris 1954), 315ff. Abb. 81-84.

¹⁰³ A. Kuschke, Art. Grab, in: BRL², 127.

Thron oder Wagen?

Eine außergewöhnliche Terrakotte aus der späten Eisenzeit in Juda

Jörg Jeremias

Im Sommer 1990 habe ich im Kunsthandel Jerusalems für das Prähistorische Museum in München eine Figurengruppe mit zwei menschlichen Gestalten aus Terrakotta erworben, zu der ich bisher keinerlei wirkliche Parallele entdecken konnte. Der mir seit vielen Jahren bekannte Händler versicherte, sie sei auf *Tell Bēt Mirsim* gefunden worden, und zwar in einem Kontext von ca. 50 weiteren und fragmentarischen Terrakotten, die ich noch in ihrer Gesamtheit zu Gesicht bekam, von denen ich aber nur noch eine Auswahl von zehn relativ gut erhaltenen Stücken zu kaufen in der Lage war. Der Rest wurde noch am gleichen Tage von einem kapitalkräftigen Texaner erworben. Da meine erste Assoziation war, es möchte sich bei der zentralen Figurengruppe um einen Thron handeln, lag es nahe, die Veröffentlichung der Terrakotte dem Kollegen zu widmen, der wesentliche Jahre seines Lebens zur Erforschung von Formen und Darstellungen von Thronen in Ägypten und im Vorderen Orient genutzt hat¹ und mit dem ich sehr anregende und vergnügliche Tage beim Internationalen Kongreß für Biblische Archäologie in Jerusalem verbrachte, nach dessen Abschluß der erwähnte Kauf getätigt wurde. Ich tue dies mit Zittern und Zagen, wohl wissend, daß ich auf diesem Gebiet ein Laie bin.

I

Aber zunächst zum Kontext. Zu ihm gehörte keinerlei gewöhnliche Keramik, wohl aber fanden sich neben den Terrakotten sieben *lmk*-Henkel, von denen ich zwei erwerben konnte (Tf. 1a.b). Bei allen sieben handelte es sich um Exemplare mit dem Symbol der zweiflügligen

¹ M. Metzger, Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im 3. und 2. Jtsd. v. Chr. und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im AT, 2 Bde (AOAT 15; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1985).

Sonne. Bei den von mir erworbenen Stücken ist in einem Fall *lm* und *hb* deutlich lesbar, im anderen *(l)k* und *(m)št*. Neben diesen beiden Henkeln der Hebron- und *Mmšt*-Gruppe ist mir nur noch ein weiterer mit identifizierbarer Ortsangabe im Gedächtnis; sein Anfangsbuchstabe *Z* wies auf Ziph. Bei meinen Exemplaren entspricht der relativ grobe Ton den Beschreibungen von F. J. Bliss und W. F. Albright²; die Farbe ist dunkles Rotbraun. In die geographische Verteilung der Fundorte der bisher etwa 1000 bekannt gewordenen Exemplare, die breit gestreut, aber offensichtlich auf Juda beschränkt waren³, würde sich *Tell Bēt Mirsim* gut einfügen, in dem ohnehin auch schon zuvor vier Königshenkel gefunden worden sind⁴. Datiert werden sie heute ans Ende des 8. Jhs. (allenfalls in die 1. Hälfte des 7. Jhs.)⁵.

Die zahlenmäßig reichste Gruppe an Kleinfunden umfaßt Tierdarstellungen (knapp 30 Fragmente). Es fanden sich nur wenige Körper, meiner Erinnerung nach ausschließlich von Pferden, zumeist nur Köpfe. Die Mehrzahl dieser Köpfe stellte wiederum Pferde dar, und zwar in der Gestaltung, wie sie für die Eisen IIC-Zeit charakteristisch ist und an verschiedenen Orten - besonders in Jerusalem - in Mengen gefunden worden ist⁶. Sie waren überwiegend aus einem auffällig hellen Ton geformt; zwei Köpfe aus dem gleichen hellen Ton ließen sich deutlich als Schafköpfe identifizieren.

Ich selber habe die drei Tierköpfe erworben, die eher aus dem Rahmen fielen. Der eine ist dunkelrot bemalt und fällt durch seine überlange Schnauze bei verhältnismäßig kleinen Ohren auf; er ist zoologisch nicht präzise bestimmbar und stellt möglicherweise ein Kamel dar (Tf. 2a). Zu ihm ist mir keine Parallele bekannt. Der zweite ist künstlerisch ungleich wertvoller und aus hart gebranntem, rötlichem Ton geformt. Der Hals ist innen hohl, jedoch ist am Kopf kein Ausguß. Die Augen sind knopfförmig eingesetzt, die Kehle ist betont. Die von den Ohren

² Vgl. P. Welten, Die Königs-Stempel (ADPV 1; Wiesbaden 1969), 47. Inzwischen ist nachgewiesen, daß der Ton aller *lmk*-Henkel aus der Schephela stammt; vgl. H. Mommsen/I. Pearlman/J. Yellin, The Provenience of the *lmk* Jars, IEJ 34 (1984), 89-113.

³ Vgl. H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit (HdA Vorderasien II/1, München 1988), 606f.614.

⁴ Welten, Königs-Stempel, 91.

⁵ Vgl. D. Ussishkin, The Destruction of Lachish by Sennacherib and the Dating of the Royal Judean Storage Jars, TA 4 (1977), 28-60.54-57; H. Weippert, Palästina, 606; A. Mazar, Archaeology of the Land of the Bible (New York 1990), 457.

⁶ T.A. Holland, A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines ..., Levant 9 (1977), 121-55. 126ff.; O. Keel/Chr. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gotessymbole (QD 134; Freiburg - Basel - Wien 1992), 390ff.

deutlich zu unterscheidenden Hörner sind abgebrochen. Vermutlich ist die Darstellung eines Capriden, vielleicht einer Gazelle intendiert (Tf. 2b). Die engste mir bekannte Parallele stammt aus dem spätbronzezeitlichen Grabentempel in Lachisch (dort aus Elfenbein)⁷. Bei dem dritten Kopf handelt es sich um den rot bemalten Kopf eines Jungstieres, der innen hohl ist und eine Öffnung an der Schnauze hat, also deutlich Teil eines tiergestaltigen Gießgefäßes, vermutlich kultischer Provenienz, war (Tf. 3a). Parallelen sind insbesondere in der SB-Zeit und im Übergang zur E-Zeit, in der Mehrzahl aus Heiligtumsbereichen, bekannt⁸.

Die zweite Gruppe an Terrakotten umfaßt ca. 20 Frauenstatuetten, wobei es sich offenbar zumeist um Göttinnen handelt, teilweise aber auch um Darstellungen von Menschen. Überwiegend sind wieder nur die Köpfe erhalten⁹. Die Mehrzahl der Köpfe ist sehr primitiv gestaltet; das Eindrücken des Tones mit Daumen und Zeigefinger genügte, um grob Augenvertiefungen und Nase erscheinen zu lassen. Diese "vogelkopftartigen" Frauenköpfe haben eine weite Verbreitung gefunden. Sie begegnen in Mesopotamien ab dem 3. Jtsd.¹⁰, im Mittelmeerraum im 2. und 1. Jtsd.¹¹, aber die engsten und direktesten Parallelen zu den beiden von mir erworbenen Köpfen (Tf. 3b.4a) finden sich in Palästina selbst und stammen von sog. Pfeileridolen aus der Eisen II C-Zeit. Es genügt hier, auf die Parallelen aus *Rāmat Rāḥēl* Schicht V zu verwei-

⁷ Vgl. O. Tufnell/C. H. Inge/L. Harding, Lachish II. The Fosse Temple (London u.a. 1940), 61; Pl. XVII/13.

⁸ Vgl. etwa C. Epstein, *Palestinian Bichrome Ware* (Leiden 1966), Pl. XX/2; H.G. May, *Material Remains of the Megiddo Cult* (Chicago 1935), Pl. XXXVIII (Schicht V); O. Tufnell, Lachish III. The Iron Age (London u.a. 1953), pl. 30; W.G. Dever, *Gezer IV/2* (Jerusalem 1986), Pl. 118; A. Mazar, *Excavations at Tell Qasile I* (Qedem 12; Jerusalem 1980), 112 Fig. 41; Pl. 38/4 und 5. In Enkomi wurden Kernei mit ähnlichen Stierköpfen in einem Heiligtum der Eisen I-Zeit gefunden; vgl. C.F.-A. Schaeffer u. a., *Alasia I* (Paris 1971), 234.252.

⁹ Keel/Uehlinger, *Göttinnen*, 374, vermuten ansprechend, daß dieser Sachverhalt teilweise damit zusammenhängen könnte, daß die Köpfe solcher Figuren ohne Körper gehandelt und gebraucht wurden (wie etwa ein solcher in Hazor gefundener Kopf als Amulett).

¹⁰ Vgl. M.-Th. Barrelet, *Figurines et reliefs en terre cuite de la Mésopotamie antique I* (Paris 1968), 163ff. mit Pl. IXf.

¹¹ Vgl. etwa J.H. Young/S.Z. Young, *Terracotta Figurines from Kourion in Cyprus* (Philadelphia 1955), oder Th. Monloup, *Les figurines de terre cuite de la tradition archaïque*, in: *Salamine de Chypre XII* (Paris 1984), 111f.

sen¹². Beide Köpfe zeigen deutliche Spuren von Bemalung, die sich von dem sehr hellen Ton gut abheben. Im Falle des einfacheren von beiden, bei dem nur Kopf und Hals erhalten sind, ist sie sogar zweifarbig erhalten: Rote und gelblich-braune Ringe schmücken den Hals der Frau, der Kopf ist rot gefärbt, die Augen gelblich-braun.

Es fanden sich aber auch drei abweichende und teilweise ungewöhnlichere Darstellungen, die ich sämtlich erwerben konnte. Die eine ist rot bemalt und gehört zu jener geläufigen Gruppe von Pfeileridolen bzw. "Säulen-Astarten", deren Köpfe im Model hergestellt wurden, rund geformt und durch eine "eng gewickelte Perlockenfrisur"¹³ geschmückt waren (Tf. 4b). Es ist noch der Zapfen voll erhalten, mit dem der Kopf in den handgeformten Körper einer Pfeilerfigur eingelassen war. Dieser Typ ist im Juda der Eisen II C-Zeit massenhaft belegt¹⁴. Weit ungewöhnlicher ist ein aus grauem Ton handgeformter Kopf einer ägyptisierenden Göttin, deren Haar in zwei Stufen seitlich herabfällt, innen bis in Kinnhöhe, außen bis auf die Schulter (Tf. 5a); Entsprechendes gilt für den Haarschmuck sowohl der sog. "Mona Lisa aus Nimrud" (Elfenbein) wie für die bekannte Statue des ammonitischen Noblen JRH^cZR mit ihren deutlich phönizischen Einflüssen¹⁵. Auffällig ist, daß der "Säulen-Astarte" die Nase, der zuletzt genannten Göttin aber sogar das ganze Gesicht offensichtlich mutwillig zerstört wurde.

Das dritte Fragment ist für unseren Zusammenhang das interessanteste (Tf. 5b). Es handelt sich um die einzige Abbildung eines Körpers und wahrscheinlich die einzige Darstellung eines Menschen. Zwei Hände umschließen, nahezu parallel gestaltet, ein sehr großes Tamburin, das vor den Oberkörper gehalten wird und ihn insgesamt bedeckt. Mir ist zu dieser Darstellung keine Parallele aus Palästina bekannt, wo Tamburine üblicherweise kleiner gestaltet sind und von den Musikantinnen am ausgestreckten Arm seitlich hochgehalten werden, also in

¹² Vgl. Y. Aharoni, *Excavations at Ramat Raḥel. Seasons 1959 and 1960* (Rom 1962), 14.41f. mit Pl. 5.24/3-4; ders., *Excavations at Ramat Raḥel. Seasons 1961 and 1962* (Rom 1964), Pl. 35/4.

¹³ Keel/Uehlinger, *Göttinnen*, 372.

¹⁴ Vgl. allein die zahlreichen Belege aus *Tell Bet Mirsim* bei W. F. Albright, *Astarte Plaques and Figurines from Tell Beit Mirsim*, in: *Mélanges Syriens. FS R. Dussaud* Bd. 1 (Paris 1939), 107-20; 113; Holland, *Levant* 9 (1977), 121-55. Keel/Uehlinger plädieren (Göttinnen, 374f.) für eine präzisere Datierung vom Ende des 8. bis in die 2. Hälfte des 7. Jhs.

¹⁵ Vgl. M.E.L. Mallowan, *Nimrud and its Remains. Vol I* (London 1966), 128f.; R.D. Barnett, *Four Sculptures from Amman*, *ADAJ* 1 (1951), 34-36 mit Pl. XI.

actu abgebildet sind¹⁶. Wohl aber ist die symbolische Repräsentation des flach vor den Oberkörper gehaltenen Tamburins die in Mesopotamien übliche und dort häufig belegt¹⁷, während sich unter den überaus zahlreichen Darstellungen Zyperns beide Typen finden, aber der aus Mesopotamien bekannte ungleich häufiger ist und gelegentlich das Tamburin auffällig groß dargestellt ist¹⁸. Da die zentrale Figurengruppe stilistisch ihre engsten Parallelen in Zypern findet, ist dieser Sachverhalt bemerkenswert.

Insgesamt gilt, daß die weit überwiegende Zahl der Kleinfunde in Parallelen aus dem Juda der Eisen II C-Zeit (genauer: aus dem ausgehenden 8. und dem 7. Jh.) belegt ist (die *lmk*-Henkel, die zahlreichen Pferdeköpfe, die "vogelkopffartigen" und runden "Säulen-Astarten" etc.). Aber es gibt auffällige Ausnahmen. Traditionen der SB-Zeit sind im Capridenkopf und im Kopf des tiergestaltigen Gießgefäßes greifbar, phönizischer Einfluß bei der Göttin mit zweistufigem Haarschmuck. Die Darstellung des (Frauen-)Körpers mit übergroßem Tamburin weist aus dem Bereich (Syrien-)Palästinas heraus nach Zypern.

¹⁶ Vgl. die berühmte Terrakotte einer Musikantin aus Schiqmona und analoge Belege der Eisen II-Zeit bei M. Goral (Hg.), *Music in the Ancient World. The Haifa Music Museum* (Haifa 21979), Nr. 82-89 sowie die phönizische Pyxis aus Nimrud, ebd., 514. – Die "Lampen-Göttin" aus *Ain Genn*, die ihr Tamburin vor den Körper hält (L. Harding, *PEQ* 69, 1937, 253-55), ist vermutlich phönizischer Import (D. Homès-Fredericq, in: A. Hadidi [Hg.], *Studies in the History and Archaeology of Jordan III* [Amman 1987], 89-96 bes. 92f.).

¹⁷ Vgl. Barrelet, *Figurines*, Pl. XXXII-XXXVII; D.E. McCown/R.C. Haines/D.P. Hansen, *Nippur I* (OIP 78; Chicago 1967), Pl. 123/4; 124/5; 125/4.5. Allerdings ist das Tamburin in aller Regel kleiner gestaltet. Vgl. aber die auffallend großen, leicht seitlich gehaltenen Exemplare bei L. Legrain, *Terra-cottas from Nippur* (Philadelphia 1930), Pl. XIV-XV.

¹⁸ Vgl. D. Morris, *The Art of Ancient Cyprus* (Oxford 1985), 174ff., bes. 179; V. Karageorgis, in: ders. und O. Picard (Hg.), *La Nécropole d'Amathonte. Tombes 113-367* (Études Chypriotes IX; Nicosia 1987), 17ff. mit Pl. II - VII ("this type of terracotta figurine is one of the most frequent from the Necropolis of Amathus and indeed one of the most popular in Cyprus during the Cypro-Achaic II period", ebd. 18). Nicht zugänglich war mir C. Meerschaert, *Les Musiciens dans la Coroplastie Chypriote de l'Epoque Archaïque*, 1989 in Lüttich auf dem Symposium "Cyprische Terrakotten" vorgetragen. Ich verdanke diesen Hinweis und zahlreiche andere zu zypriotischen Terrakotten und ihrer Literatur Herrn Kollegen H.-G. Buchholz.

II

Aus diesem Kontext von mehr oder weniger üblichen und in Palästina bekannten Kleinfunden und Figuren ragt die hier primär zu besprechende Figurengruppe (Tf. 6-7 und Abb. 1) sowohl durch ihre Größe (14 cm lang, 7 cm tief, 16 cm hoch) als auch durch ihre Analogielosigkeit heraus. Ihr Ton ist hell-rötlich und sehr porös; sie war ursprünglich bemalt, wie sich an Farbspuren zeigen läßt. Sie ist wegen ihrer zahlreichen Bruchstellen allerdings schon schwer zu beschreiben.

Ich beginne mit dem relativ Eindeutigen. Sogleich erkennbar ist, daß zwei anthropomorphe Gestalten dargestellt sind, unter denen die - aus

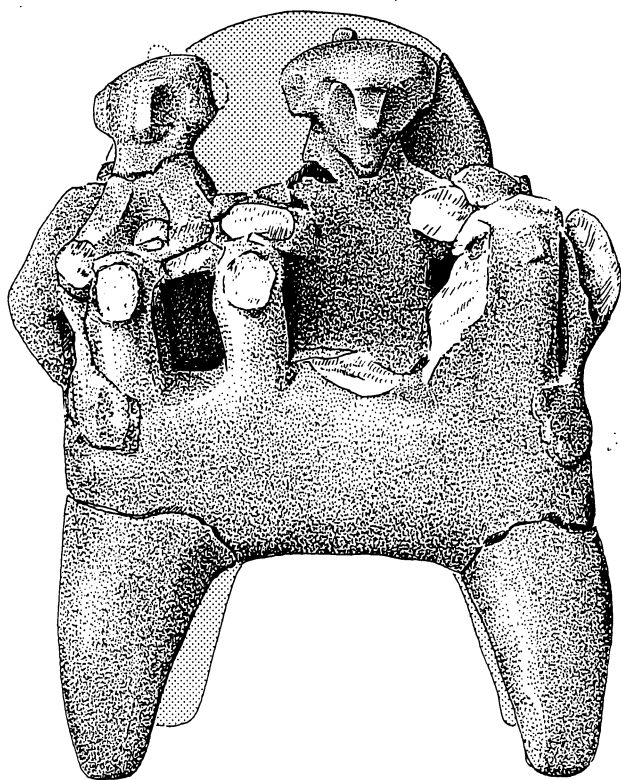


Abbildung 1: Zeichnung der Figurengruppe.

der Perspektive des Objekts gesehen¹⁹ - linke offensichtlich die zentrale und wichtigere ist; sie nimmt nicht nur mehr Raum ein als die rechte, sondern ist dem Betrachter frontal zugewandt, während die Partnerfigur merklich abgewinkelt nach rechts gewendet ist. Die zentrale Figur ist durch ihren Spitzbart deutlich als Mann ausgewiesen, die Partnerfigur ist grober und umrißhafter, aber offensichtlich bartlos gestaltet; sie könnte einen jungen Mann, aber auch eine Frau darstellen²⁰.

Beide Figuren lehnen an einer Rückwand, deren abgebrochene ovale Rundung, die die Zentralfigur leicht überragte, noch rekonstruierbar ist. Am Hinterkopf beider Figuren sind Spuren der ovalen Wand erhalten, mit der sie verbunden waren. Die Rückwand ihrerseits endete unten in vier gebrochenen, aber noch umrißhaft erkennbaren wulstartigen Rundungen, die nach außen über sie hinausragten²¹.

Von beiden Figuren ist nur ein Teil ihres - sehr grob gearbeiteten - Oberkörpers sichtbar; die Unterkörper verschwinden in dem massiven Ton eines "Podiums". Auf diese Weise läßt sich nicht sogleich entscheiden, ob eine stehende oder eine sitzende Haltung der Gestalten anzunehmen ist. Das "Podium" seinerseits ruht auf vier konisch zulauenden Beinen, die nach hinten und vorn bogenförmig vorstehen und von denen zwei erhalten sind. (Freilich waren sie - ebenso wie die Köpfe der beiden Figuren - abgebrochen; alle vier Teile sind aber erkennbar korrekt an ihren Bruchstellen eingefügt worden.) Die Position und die Höhe der Beine lassen es als wenig wahrscheinlich erscheinen, daß - trotz der Bruchstellen auf der Vorder- und Rückseite der Figurengruppe - umfangreiche Elemente der Darstellung fehlen sollten.

Am schwersten beschreibbar und noch schwerer deutbar sind die "Bauten" oder "Möbel", die die jeweiligen Arme und (nicht erhaltenen) Hände der beiden Figuren berühren. Um in der Beschreibung links zu beginnen: Der linke Arm der Hauptfigur ist - wie auch der rechte, fast vollständig erhaltene - offensichtlich gerade ausgestreckt gewesen, mit leichter Neigung nach oben. Er ist zwar an der Schulter abgebrochen, liegt aber auf einer merkwürdigen "Seitenlehne" auf, die schon in ihrem erhalten gebliebenen Zustand auffällig breit ist, ursprünglich aber noch erheblich breiter war, da sie eine große Bruchstelle rechts aufweist. Die Seitenansicht zeigt, daß sie bewußt rund gestaltet ist, wobei mehr als

¹⁹ Bei der folgenden Beschreibung wird diese Perspektive stets beibehalten.

²⁰ Zu den Eigenarten der Kopfform s.u. IV.

²¹ Derartige runde Verzierungen finden sich häufig bei mesopotamischen Heiligtumsmodellen; vgl. etwa J. Bretschneider, Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jtsd. (AOAT 229; Neukirchen-Vluyn 1991), Taf. 14 (Modell aus Emar) oder 69 (Modell aus Elam), aber auch etwa bei den bekannten Kultständen aus Taanach (ebd. Taf. 55f.).

ein Halbkreis ausgeführt ist; in der Mitte des Halbkreises ist eine senkrechte Stütze geformt. Die Tatsache, daß das "Podium" vor dem Körper der Hauptfigur eine große Bruchstelle aufweist, die allerdings weder (rechts) ganz bis zum "Möbel" der Nebenfigur reicht noch (links) ganz bis zur Bruchstelle der runden "Seitenlehne", wird uns noch beschäftigen müssen.

Im Unterschied zur runden "Seitenlehne" der Hauptfigur besteht das "Möbel" vor der Nebenfigur aus zwei relativ mächtig wirkenden, 2 cm tiefen "Pfosten", deren Spitzen leicht vorgezogen, aber leider wieder abgebrochen sind; man könnte in ihnen mit einiger Phantasie Tierköpfe erkennen. Auf dem linken dieser "Pfosten" ruht der ausgestreckte und wieder leicht nach oben gerichtete rechte Arm der Hauptfigur, während die abgewinkelte Nebenfigur ihren linken (Ober-) Arm zwischen die beiden "Pfosten" legt²². Auf diese Weise berühren sich die Arme beider Figuren leicht. Der rechte Arm der Nebenfigur ist tiefer angesetzt und verläuft rechts unterhalb des rechten "Pfostens".

Damit kommen wir zu den äußeren Seiten der Terrakotte. Sie werden auffälligerweise von Tieren eingenommen, deren bruchstückhaft erhaltene Körper über den Rand des "Podiums" hinausragen. Es scheint sich jeweils um Löwen oder aber um Sphingen zu handeln, denn erkennbar ist auf beiden Seiten - links allerdings eindeutiger als rechts - eine Raubtiertatze. Sie ist im Falle der linken Seite neben die runde "Seitenlehne" plaziert und ragt leicht über die Ecke des "Podiums" hinaus, während sie im Fall der rechten Seite den unteren Teil des rechten "Pfostens" umklammert. Auf der linken Seite reicht das Bruchstück des Tierkörpers bis knapp zur runden "Seitenlehne" herauf. Unklar ist, ob die Seitenansicht eines Löwen oder Sphingen intendiert ist, wobei in diesem Fall beide Beine sehr nahe beieinander stehen würden, oder aber eine sitzende Haltung im Blick ist. Auf der runden "Seitenlehne" unmittelbar neben dem linken Armansatz der Hauptfigur scheint das Ende des Schwanzes erhalten zu sein.

Demgegenüber scheinen Vorder- und Hinterbein des Löwen bzw. des Sphingen auf der rechten Seite der Terrakotte weit auseinander gezogen zu sein; das Hinterbein steht senkrecht, das Vorderbein ist fast waagrecht nach vorn gestreckt und bietet so eine Stütze für den rechten Arm der Nebenfigur. Der kräftige Körperansatz ragt weit nach links über das "Podium" hinaus²³; dennoch besteht die Schwierigkeit, den

²² Der Arm ist an dieser Stelle gebrochen. Möglicherweise war er abgewinkelt und zum rechten "Pfosten" gerichtet, wie die Zeichnerin des Instituts für Vorderasiatische Archäologie der Universität München, Frau C. Wolf, vermutet, der ich an dieser Stelle für die Ausführung der schwierigen Zeichnung herzlich danken möchte.

²³ Das Hinterbein ist dabei deutlich vom Ansatz der Rückwand abgehoben.

Körper zu rekonstruieren, ohne das künstlerische Gleichgewicht der Figuren untereinander zu gefährden.

III

Was kann der Sinn der Figurengruppe sein? Gewiß ist schon angesichts der vielen Bruchstellen in der Deutung Zurückhaltung zu üben; eine eindeutige Interpretation ist von vornherein unmöglich, da m. W. genaue Analogien fehlen. Dennoch kommt bei näherem Zusehen primär nur die Alternative in Frage: Handelt es sich um einen Thron mit zwei Figuren, die dann am ehesten König und Königin darstellen müßten, oder aber um einen Wagen mit einer lenkenden und einer kämpfenden Gestalt? Für einen Thron würden insbesondere die beiden seitlichen Löwen bzw. Sphingen sprechen, die m. W. nie bei einem Wagen aus der Eisenzeit belegt sind; für einen Wagen würde insbesondere die Tatsache sprechen, daß die Nebenfigur sehr deutlich abgewinkelt von der frontal dem Betrachter zugewandten Hauptperson dargestellt ist und die Arme der Hauptfigur wie bei einem Wagenlenker ausgestreckt sind.

Die Alternative Thron oder Wagen bei einem Figuren paar aus Terrakotta ist forschungsgeschichtlich nicht neu. Sie wurde intensiv diskutiert bei einer sehr ungewöhnlichen, mit Matrize hergestellten mesopotamischen Terrakotte des 2. Jtsd. v. Chr. aus Kiš, auf der beide Figuren den Betrachter frontal anblicken (Tf. 8a). War das Stück anfangs vom Ausgräber als ein Götterpaar auf einem Thron interpretiert worden²⁴, hatte van Buren in ihm ein Götterpaar in seinem Wagen gesehen²⁵, Ruth Opificius dagegen ein menschliches Paar hinter einem Netz²⁶. Erst Marie-Thérèse Barrelet gelang der doppelte Nachweis, daß es sich a) um zwei männliche Figuren handelt, von denen der eine deutlich bärtig gestaltet ist, beide aber mit langen, bis zur Brust herabfallenden Locken dargestellt sind, und vor allem b) um zwei stehende Gestalten²⁷. Sie stehen hinter einer hohen Wagen-Brüstung, die ihren Unterkörper bedeckt. Diese Brüstung ist vor beiden Gestalten oben rund gewölbt, und auf den so angedeuteten Bögen an der Wagenfront, über denen die Zügel entlangliefen, ruhen die Hände der beiden Gestalten. Ansprechend vermutet Frau Barrelet nordsyrische Tradition des 2. Jtsd. hinter dieser für Mesopotamien untypischen Darstellung. Man

²⁴ H. de Genouillac, *Fouilles francaises d'El 'Akhymer II* (Paris 1925), 19.

²⁵ D. van Buren, *Clay Figurines of Babylonia and Assyria* (YOS XVI; New Haven-Oxford 1930), No. 695.

²⁶ R. Opificius, *Das altbabylonische Terrakottarelie f*. Bd. 2 (Berlin 1961), Nr. 372.

²⁷ M.-Th. Barrelet, *Figurines*, 349f.

könnte etwa an die nur teilweise erhaltene mehrfarbige Terrakotte der SB-Zeit aus Ras Schamra denken, auf der zwei bärtige Gestalten parallel (und leicht schräg, von der Wagenfront aus gesehen) in einem Wagen stehen, wobei sie ihre Arme und Hände offensichtlich auf das Fragment einer Brüstung stützen²⁸.

Folgen wir dieser Spur ein wenig weiter, so gilt: Die bei weitem zahlreichsten und für unsere Terrakotte engsten Parallelen zu einem Wagen, auf dem zwei menschliche Gestalten stehen, finden sich auf Terrakotten aus Zypern und stammen wie unsere Terrakotte selber aus der Eisenzeit. Dabei kann es sich um Gespanne mit zwei Pferden handeln²⁹; weit häufiger sind aber diejenigen mit vier Pferden³⁰. Gemeinsam ist diesen Darstellungen ein Dreifaches:

1) Die beiden Gestalten sind zumeist nur vom Oberkörper an aufwärts sichtbar; der Unterkörper ist üblicherweise von der Brüstung des Wagens verdeckt.

2) Die Arme des Wagenführers sind gerade nach vorn ausgestreckt (oft waagerecht, zuweilen leicht gesenkt oder aber leicht gehoben), um die Zügel zu halten, die oft auf der gebogenen Brüstung des Wagens zusammenlaufen.

3) Der kämpfende Krieger ist von dem Wagenlenker deutlich abgesetzt. Zumeist steht er leicht abgewinkelt von ihm, teilweise auch seitlich hinter ihm, wobei die Abwinkelung in einem Beispiel bis zu 90° erreicht³¹. Mehrfach sind Wagenlenker und Krieger auch schon durch ihre unterschiedliche Kopfbedeckung voneinander abgehoben. Vor allem aber ist in vielen Fällen der Kämpfende schon durch seine Größe gegenüber dem Wagenlenker hervorgehoben. Er kann ihn bis zu einer vollen Haupteslänge überragen³².

Diese in sich schon auffälligen Parallelen zu unserer Terrakotte gewinnen noch erheblich an Gewicht durch eine dreifache Beobachtung:

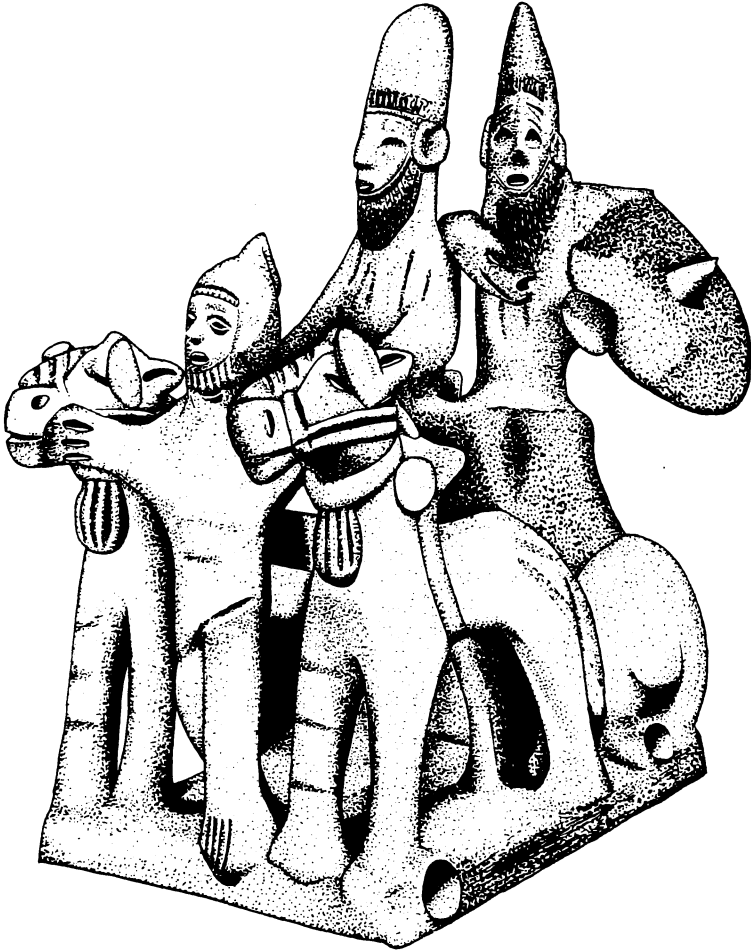
²⁸ Vgl. H. Th. Bossert, *Altsyrien* (Tübingen 1951), Nr. 634 (S. 43 und 194), nach *Syria* XVII (1936), Taf. 18/1.

²⁹ Ein sehr schönes Beispiel ist auf Abb. 2 wiedergegeben. Es weist allerdings die Besonderheit auf, daß ein dritter Krieger zu Fuß als Pferdeführer dargestellt ist.

³⁰ Vgl. z.B. Bossert, *Altsyrien*, Nr. 136 und 137; V. Karageorghis, *Two Cypriote Sanctuaries of the End of the Cypro-Achaic Period* (Publicazioni del centro di studio per la civiltà fenicia e punica 17; Rom 1977), Pl. VIII/12. XXV; J.H. und S.Z. Young, *Figurines*, Pl. 21.26.27, sowie die zahlreichen Beispiele aus Ayia Irini (E. Gjerstad u. a., *The Swedish Cyprus Expedition. Finds and Results of the Excavations in Cyprus 1927-1931* [= SCE]. Vol. II (Stockholm 1934), bes. Pl. CCXXXIVf.). In den Viergespannen stehen gelegentlich auch drei Personen.

³¹ SCE II, Pl. CCXXXV/1.

³² Vgl. Bossert, *Altsyrien*, Nr. 137.



*Abbildung 2: Wagenmodell aus Zypern;
aus: D. Morris, Art (A. 18), 210 Fig. 340.*

- 1) negativ: Aus der gesamten Eisenzeit (und ebenso aus den vorausgehenden Perioden) ist mir keinerlei Terrakotta-Abbildung eines Thrones mit zwei Personen bekannt.
- 2) positiv: Die Rückenpartie der Nebenfigur auf unserer Terrakotte, die durch eine Bruchstelle der Rückwand in ihrer Gänze verfolgbar ist, zeigt in ihrer Länge, daß zumindest diese Nebenfigur als stehend konzipiert ist.
- 3) Die engste Parallele der erwähnten zyprischen Viergespanne zeigt im Vergleich mit unserer Terrakotte einen Wagen mit einer fast genau iden-

tischen hohen Rückwand (Tf. 8b), und zwar sowohl a) hinsichtlich ihrer ovalen Form als auch b) hinsichtlich ihrer Höhe: Sie überragt knapp den Kopf der kämpfenden Hauptfigur³³.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich die Vermutung, daß sich an der Stelle der großen Bruchstelle an unserer Terrakotte vor der Hauptperson - zwischen "Seitenlehne" und "Podium" - einmal die "Wagenbrüstung" befand.

Dennoch aber kann unsere Terrakotte nicht einfach einen Wagen darstellen. Nicht nur sind keine Räder vorhanden; es fehlen auch jegliche Ansätze für Räder. Die vier gekrümmten Beine, die die Terrakotte tragen, sprechen entschieden dagegen, daß je Räder intendiert waren. Sie sprechen auch dagegen, daß sich vor der erhaltenen Terrakotte jemals ein Zwei- oder Viergespann befunden haben sollte. Bei den zyprischen Wagenterrakotten reichen die Hinterteile und Schwänze der mittleren zwei Pferde bis unmittelbar an die Wagenfront heran, während die entsprechenden Körperteile der äußeren Pferde zumeist deutlich über die Wagenfront herausragen (vgl. Tf. 8c)³⁴. Weit eher denkbar ist, daß die bei einer Terrakotte dieser Zeit ungewöhnlichen tragenden Beine stilisierte Pferdebeine darstellen sollen³⁵. Ebenfalls denkbar ist, daß die bewußt rund gestaltete "Seitenlehne" der Hauptfigur, die über einen Halbkreis hinausgehend ausgeführt ist, ein stilisiertes Rad darstellen soll; sie hat allerdings kein Pendant auf der anderen Seite.

Es findet sich also in unserer Terrakotte eine Fülle von Anspielungen an einen Wagen, ohne daß doch eine Deutung als Wagen ernsthaft in

³³ Man vergleiche die hohe Rückwand bei SCE II, Pl. CCXXXV/1.

³⁴ Bei den Wagen-Terrakotten, die J.H. und S.Z. Young, *Figurines*, 160, aufführen, stehen die Wagenlenker noch vor den Hinterbeinen der Pferde (Abb. 20) oder verschmelzen mit ihnen (Abb. 19). Die Gründe dafür sind keineswegs nur materialbedingt. Beim schnellen Lauf der Pferde hob der Wagenlenker die Deichsel, so daß die Pferde nicht verletzt werden konnten; vgl. etwa M.G. Amadasi, *L'iconografia del carro di guerra in Siria e Palestina* (Rom 1965), Fig. 17/1 u.ö. Dennoch unterscheiden sich die zyprischen und die syrisch-palästinischen Wagendarstellungen charakteristisch an diesem Punkt von mesopotamischen Terrakotten; vgl. etwa L. Legrain, *Terra-cottas*, Pl. XLV-XLVI.

³⁵ Vgl. die schon oben ausgesprochene Vermutung, daß es sich bei den "Pfosten" der Nebenfigur um stilisierte Tierköpfe (möglicherweise also Pferdeköpfe) handeln könnte. – Zwingend ist diese genannte Vermutung allerdings nicht, da aus Mykene zwei "Throne" einer Göttin (T. Dothan, *The Philistines* [Jerusalem 1982], 238, Pl. 20-21) und aus Nordsyrien (Anfang des 2. Jtsd.) ein "Thron" einer dreiköpfigen Gottheit belegt sind (Katalog der Borowsky-Sammlung "Archäologie zur Bibel", [Mainz 1981], 243-45 Abb. 197), deren jeweils drei Standbeine ähnlich konisch zulaufen wie bei unserem Exemplar.

Frage kommt. Neben den soeben genannten Gründen ist vor allem auf zwei Gegenargumente zu verweisen:

1) Die beiden die Terrakotte seitlich begrenzenden Löwen oder Sphingen weisen, obwohl sie leider nur noch bruchstückhaft vorhanden sind, auf die Deutung der Gesamtkomposition als Thron. Erinnert sei nur an die bekanntesten Parallelen: a) an das Sitzbild des Königs Idrimi aus Alalach (15./14. Jh.); b) an den Stadtkönig auf einem Sphingenthron auf einem Elfenbeintäfelchen aus Megiddo; c) auf den Sphingenthron auf einem Elfenbeinfigürchen, ebenfalls aus Megiddo (jeweils Schicht VII A, d.h. ausgehende SB-Zeit); d) an den Ahiram-sarkophag aus Byblos (etwa die gleiche Zeit)³⁶; dazu e) an das bekannteste zyprische Beispiel: die Thronterrakotte aus Ayia Irini³⁷.

Verglichen mit diesen genuinen Thronen muß an unserem Beispiel auffallen, daß die Tierfiguren überraschend hoch angesetzt sind, zu hoch, um harmonische Thronträger abzugeben.

2) Die Relation der beiden abgebildeten Figuren zueinander hat sich gewandelt. War in den zyprischen Wagendarstellungen der kämpfende Krieger zumeist schon durch seine den Wagenlenker überragende Größe hervorgehoben, so ist in unserer Terrakotte der "Wagenlenker" als Hauptperson kenntlich gemacht, und zwar sowohl durch seine frontale Ausrichtung auf den Betrachter als auch durch die Tatsache, daß er zwei Drittel des Raumes einnimmt.

Es spricht also vieles dafür, daß unsere Terrakotte zwar vom Vorbild zyprischer Wagendarstellungen her entworfen ist, daß dieser Entwurf aber tiefgreifend abgewandelt wurde, indem er vom Konzept eines Thrones überlagert wurde. Vielleicht darf man sich die Entstehung so vorstellen, daß dem (palästinischen) Künstler zyprische Wagendarstellungen bekannt waren, die er seiner Vorstellung einer thronenden Gottheit zugrundelegte.

IV

Oder sollte man präziser formulieren dürfen: Dem Künstler stand eine thronende Gottheit vor Augen, deren wesentliche Merkmale durch den (Kriegs-) Wagen geprägt waren? Dann hätte man wohl an eine Gottheit wie RKB 'El zu denken, deren Name schon auf ihre Verbindung mit himmlischen Streitwagen hindeutet und auf die vor drei Jahr-

³⁶ Vgl. hierzu und zu zahlreichen weiteren Beispielen aus Syrien und Palästina Metzger, *Königsthron*, § 48 -51 (S. 253-279) mit Taf. 112.

³⁷ SCE II, Taf. CXXXIII/10.11; Bossert, *Altsyrien*, Nr. 130-131.

zehnten K. Galling verwies, um den Ehrennamen Elis as "Mein Vater, mein Vater, Wagen Israels und seine Streitwagen" zu erhellen³⁸.

Ikongraphisch weist unsere Terrakotte eher auf eine verwandte Gottheit, die in der Kilamuwa-Inschrift aus dem 9. Jh. in einem Atemzug mit RKB 'El genannt wird³⁹. Offensichtlich ist bei unserer Terrakotte auf die Ausgestaltung des Kopfes der Hauptfigur hoher Wert gelegt worden, was darauf schließen läßt, daß eine präzise Deutung, d.h. eine ikonographische Identifikationsmöglichkeit beabsichtigt war. Allerdings weisen Nase und rechtes Auge Spuren (mutwilliger?) Zerstörung auf. Dennoch fällt auf, daß der Kopf weit sorgfältiger gestaltet ist als derjenige der Nebenfigur. Er wirkt grob wie ein auf die Spitze gestelltes Dreieck. Die Nase ist deutlich herausgearbeitet, Augen sind durch Eindrücken des Tons gebildet, Augenbrauen werden dadurch angedeutet. Die Spitze des Dreiecks ist offensichtlich als Bart gestaltet, ein Mund ist nicht zu erkennen. Vor allem aber ist die Kopfoberseite bogenförmig gewölbt und endet an beiden Seiten in auffälligen Ausbuchtungen, die von den "Wangen" des Kopfes deutlich abgesetzt sind. Was ist damit intendiert? Für eine Frisur⁴⁰ sind die Seiten zu sehr betont, auch für eine Kopfbedeckung (Kopftuch?) ist diese einseitige Hervorhebung der Seiten, die den Eindruck riesiger Ohren entstehen läßt, äußerst ungewöhnlich. Wären wirklich Ohren gemeint, wären sie zu hoch angesetzt.

Mit aller Vorsicht und in der gebotenen Zurückhaltung sei hier die Frage erhoben, ob es sich bei den seitlichen Ausbuchtungen nicht um Andeutungen von (Widder-) Hörnern handeln könnte. Träfe diese Vermutung zu, würde man auf die Ikongraphie des zyprisch-phönizischen Gottes Baal-Hammon verwiesen, dessen Abbildungen sich seit der ersten Hälfte des 6. Jhs. bis in die hellenistische Zeit über ganz Zypern hinweg belegen lassen⁴¹, der aber inschriftlich schon Jahrhunderte frü-

³⁸ K. Galling, Der Ehrenname Elis as und die Entrückung Elias, ZThK 53 (1956), 129-48. Zu erinnern wäre in diesem Zusammenhang auch an die oben erwähnte große Zahl an Pferdeterrakotten aus dem Kontext.

³⁹ KAI 24, Z. 16 sowie KAI Bd. III, Register s.v.

⁴⁰ Eine Frisur könnte am ehesten angedeutet sein durch ein hinter der Oberseite des Kopfes und sowohl von diesem als auch von der Rückwand deutlich getrenntes schmales Tonstück mit ellipsenförmigem Querschnitt; es hat bei der Nebenfigur eine Parallele, ist hier aber abgebrochen und nur von oben zu erkennen. Allerdings könnte es sich auch um das Rudiment einer Kopfbedeckung handeln, wie sie ähnlich auf syrischen Bronzen begegnet; vgl. H. Seeden, *The Standing Armed Figurines in the Levant* (Prähistorische Bronzefunde I/1; München 1980), Pl. 10/24 oder Pl. 14/54 A und 54.

⁴¹ Ich verdanke diese Anregung meinem Assistenten Friedhelm Hartenstein. – Eine Typologie der Baal-Hammon-Darstellungen aus Zypern bietet S. Sophocleous,

her und in der erwähnten Kilamuwa-Inschrift parallel zu und gleichgewichtig mit RKB ʾEl genannt ist⁴².

Ein instruktives Beispiel für ihn bietet das von V. Karageorghis 1979 publizierte Material aus einer bereits 1953 erfolgten Grabung eines kleinen ländlichen Heiligtums (Meniko-"Litharkes")⁴³. In der Kultstätte, die wahrscheinlich nur kurze Zeit in der ersten Hälfte des 6. Jhs. bestanden hat, konnte die Verehrung zweier Gottheiten nachgewiesen werden. Die erste läßt sich aufgrund der Typologie des in der Cella gefundenen Kultbildes als der thronende Baal-Hammon identifizieren. Die bemalte Terrakottastatue des Baal-Hammon sitzt auf einem einfachen Thron mit Rückenlehne, Fußschemel und kurzen Füßen. Das Widdergehorn und die Tierohren verleihen dem bärtigen Kopf eine stumpfe Dreiecksform⁴⁴.

Genauer als bei dieser detailliert ausgearbeiteten Statue aus Meniko läßt sich die Ähnlichkeit mit unserem Stück anhand der von Karageorghis mitgeteilten Vergleichsstücke aufweisen⁴⁵. So zeigt insbesondere der vielleicht aus Golgoi stammende Kalksteinkopf aus dem Louvre (Tf. 8d), daß das Widdergehorn nicht durch Querriffelung herausgearbeitet sein muß und daß Tierohren nicht obligatorisch sind. Es entsteht bei diesem Kopf die Wirkung einer perückenhaft breiten, hinter die Ohren ausbuchtenden Kopfform, die gut als Analogie zu unserem Stück betrachtet werden kann. Als weiteres Vergleichsstück mit ähnlicher Wirkung kann eine stilistisch sehr einfache Terrakotte des Baal-Hammon aus Salamis herangezogen werden (Abb. 3). Am deutlichsten tritt die Ähnlichkeit dieser Baal-Hammon-Figuren mit unserem Stück jeweils im Halbprofil zutage.

Erwähnung verdient, daß eine Darstellung des thronenden Baal-Hammon - wenn gleich aus späterer Zeit - auch in Palästina (in *Makmīs*) gefunden wurde⁴⁶. Karage-

Atlas des représentations chyro-archaïques des Divinités (Studies in Mediterranean Archaeology. Pocket-Book 33; Göteborg 1985), 58-69 Pl. XIII/2-XV. Demnach finden sich zwei Grundtypen der Darstellung des stets thronend abgebildeten Gottes: 1) widderköpfig und 2) mit Menschenkopf und Widdergehorn. Beide Varianten können mit einem durch ein flankierendes Widderpaar als Seitenlehnen gekennzeichneten Thron verbunden sein; es gibt daneben für den widderköpfigen Typ des Gottes aber auch den Sphingenthron. Ebenso ist auch ein Thron ohne Tiere belegt. Im Falle der Widderthronen ruhen die Hände des Gottes auf den Köpfen der Tiere. Die Mehrzahl der Statuen ist aus Kalkstein, eine gewisse Anzahl sind Terrakotten (vgl. den Katalog ebd.).

⁴² Zu einem möglichen ikonographischen Beleg schon aus dem 7. Jh. vgl. Sophocleous, ebd., 64 Nr. 5 (Pl. XV/1). Die Phönizier griffen mit dieser Gottheit, dem späteren Hauptgott von Karthago, eine angestammte syrische Gottheit auf; vgl. etwa W. Röllig in: W. Haussig (Hg.), WM I, 271f.; H. Gese, Religionen Altsyriens (RdM 10,2; Stuttgart 1970), 205ff.; O. Eißfeldt, Kleine Schriften II (Tübingen 1963), 55ff., bes. 58.

⁴³ Karageorghis, Sanctuaries.

⁴⁴ Vgl. die Abbildungen ebd., Pl. A/1 und 6/1.

⁴⁵ Vgl. die Terrakotten ebd., Pl. XV/1 (Ayios Dimitrianos); XV/2 (Amrit).

⁴⁶ Vgl. E. Stern, The Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538 - 332 B.C. (Jerusalem - Warminster 1982), 165; vgl. 164 Abb. 281.

orghis betont in seiner Darstellung des Heiligtums in Meniko mit Recht den phönizischen Charakter des Kults, der ältere spätebronzezeitliche Lokaltraditionen überlagerte⁴⁷.

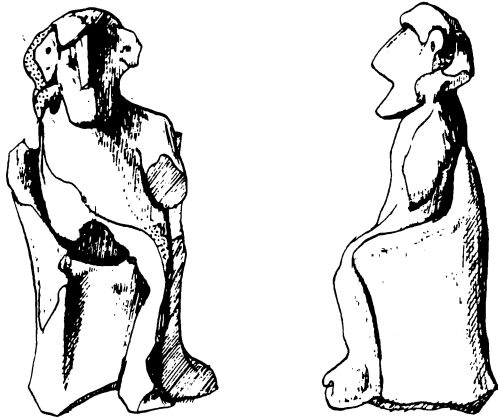


Abbildung 3: *Thronende Figurine;*
aus: Th. Monloup, *Figurines* (A. 11), 143 Nr. 564.

Wem die Festlegung auf Widderhörner und über sie auf Baal-Hammon zu kühn erscheint, der müßte für die ausbuchtenden Seiten des Kopfes unserer Terrakotte und für ihr spitzes Kinn wohl am ehesten bärtige phönizische Terakottaprotomen als Parallelen heranziehen, wie sie im westlichen Mittelmeerraum (Cadiz und Monte Sirai, 6. und 5. Jh.) gefunden worden sind⁴⁸. Bei diesen Protomen handelt es sich um ägyptisierende Perücken mit Lockenmuster.

Die Vorgeschichte dieser Protomen könnte die Kopfgestaltung einer männlichen Gottheit auf einer phönizischen Bronzeschale aus Olympia erhellen (Abb. 4), die nach jüngsten Untersuchungen ins 8. Jh. v. Chr. datiert werden kann⁴⁹. Motivik und Ausarbeitung sind stark syrisch bestimmt, wie sämtliche neuere Bearbeiter übereinstimmend herausgestellt haben; strittig ist nur der Herstellungsort. Die spitze Dreiecksform des Kopfes der Gottheit zusammen mit der bogenförmig gewölbten ägyptisierenden Perücke und deren breiten Ausbuchtungen hinter den Ohren zeigen umit-

⁴⁷ A.a.O., 35-45.

⁴⁸ Vgl. den Katalog der großen Phönizierausstellung in Venedig (S. Moscati [Hg.], *The Phoenicians* [Venedig 1988], 362.367).

⁴⁹ Vgl. bes. das umfassende Werk zu den phönizischen Metallschalen von G. Markoe, *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean* (Berkeley u.a. 1985), 150.156, sowie E. Gubel, *Phoenician Furniture* (*Studia Phoenicia* VII; Leuven 1987), 202ff. mit A. 175.

telbare Ähnlichkeit mit den genannten Protomen, über die Frisur aber auch entferntere Ähnlichkeit mit der Ikonographie des Baal Hammon⁵⁰.



Abbildung 4: Phönizische Bronzeschale aus Olympia;
aus: G. Perrot/C. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité III*.
(Paris 1885), Abb. 550.

Auffällig bleibt in jedem Fall, daß die Nebenfigur einerseits vergleichbare, wenngleich weniger ausgeprägte Ausbuchtungen an den Seiten des Kopfes aufweist - auf der linken Seite ist sie leider abgebrochen -, andererseits des charakteristisch spitz zulaufenden Kinnes entbehrt. Auch ist der Kopf merklich kleiner und erheblich grober gearbeitet.

⁵⁰ Gubel, *Furniture*, 203f.: "... wearing headdresses reminiscent of Baal Hamon".

tet; die Nase springt dominant vor, aber weder Mund noch Augen oder gar Stirn sind erkennbar. Die Nebenfigur ist damit deutlich zugleich in Relation zur Hauptfigur gesetzt wie von dieser auch wieder abgehoben.

V

Insgesamt ergibt sich, daß die Grundkomposition unserer Terrakotte erkennbar von einem zyprischen Kriegswagen her entworfen ist, daß diese aber zugleich tiefgreifend verändert und überlagert worden ist durch Einflüsse primär phönizischer Herkunft. Das gilt insbesondere 1) von den die Komposition seitlich begrenzenden Löwen oder Sphingen, die die Idee eines Thrones nahelegen, aber auch 2) von der Verlagerung des Gewichtes vom abgewinkelt stehenden Kämpfer zum "Wagenlenker" (um mit der Grundkomposition zu reden), der auf der Terrakotte im Endzustand eher sitzend, d.h. eben thronend wirkt, und 3) von der Kopfgestalt der Hauptfigur, ob diese nun besonderen Merkmalen Baal-Hammons oder phönizischen Protomen ihre Eigenart verdankt. Die vier konisch zulaufenden tragenden Beine können beides sein: stilisierte Pferdebeine und (bzw. oder) Thronträger. Die vor den Gestalten befindlichen "Möbel" sind in ihrem gebrochenen Zustand schwer zu deuten, stellen vermutlich aber eher eine Wagen-Brüstung (vor dem Lenker) und vielleicht stilisierte Pferdeköpfe (vor der Nebenfigur) dar.

Rechnet man mit der konzeptionellen Weiterwirkung der Grundkomposition, wozu aller Anlaß besteht, so hat man an eine königliche Gottheit zu denken, der vor allem Hilfe im Krieg und Sieg zugeschrieben wird. Die Nebenfigur ist aufgrund ihrer Abwinklung kaum als Paredros zu deuten, sondern eher als kämpfender Diener seines Herrn wie beispielsweise in Jos 5,13-15. Zieht man die große Zahl an Pferdeterrakotten im Kontext heran, was bei einer Terrakotte aus dem Antikenhandel natürlich nur mit äußerster Vorsicht geschehen kann, könnten in ihnen populäre Repräsentationen des Himmelsheeres gesehen werden⁵¹.

Was die Datierung betrifft, so kommt schon für die Grundkomposition primär die späte Eisenzeit in Betracht, wie insbesondere die zahlreichen Beispiele aus Ayia Irini oder etwa das Beispiel aus dem Meniko-Heiligtum zeigen. Die Parallelen zur Kopfform der Hauptfigur unterstützen diese Ansetzung ebenso wie der Befund des Kontextes. Dann aber fügen sich sowohl der phönizische Einfluß auf die Darstel-

⁵¹ Vgl. dazu etwa G.W. Ahlström, *An Archaeological Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine* (StOr 55:3; Helsinki 1984), 136f.; Keel/Uehlinger, *Götinnen*, 390ff., bes. 395-97.

lung als auch die zeitliche Ansetzung unserer Terrakotte zu einer Vielzahl analoger Beobachtungen der jüngsten Zeit. Sie bestätigen die mehrfach ausgesprochene Vermutung, daß sowohl die schnelle Verbreitung von Astarte-Figuren im Juda des 8. und 7. Jhs. als auch überhaupt das "Wiederaufleben" anthropomorpher Darstellungen von Göttern, insbesondere auch von thronenden Gottheiten, in der Eisen II C-Zeit auf Einflüsse speziell aus dem phönizischen Bereich zurückgehen könnten⁵².

Wenn die Aussage des Jerusalemer Händlers zutrifft, daß keinerlei Gebrauchskeramik mit den Terrakotten und Krughenkeln gefunden wurde, entfällt die Möglichkeit, den Gesamtbefund analog den Kultstätten E 207 in Samaria und Höhle 1 in Jerusalem zu deuten, in denen sonst Konzentrationen von Göttinnenfigurinen und Pferde- bzw. Reiterterrakotten gefunden wurden⁵³. Auszugehen ist vermutlich von der Beobachtung, daß im wesentlichen Köpfe von Göttinnen und Tieren gefunden wurden und auch bei der hier vorgestellten Terrakotte die Köpfe beider Figuren abgeschlagen waren. Nimmt man hinzu, daß der Zentralfigur auch die Nase (mutwillig?) beschädigt wurde, wie dies analog auch für die erwähnte "Säulen-Astarte" aus dem Kontext gilt, ja daß der Göttin des phönizischen Typus das Gesicht entstellt wurde, wird es sich bei dem Fundort am ehesten um eine favissa eines nahegelegenen Heiligtums gehandelt haben.

⁵² Vgl. Keel/Uehlinger, ebd., 377 mit Lit. Für die Glyptik der Eisen II C-Zeit bemerken Keel/Uehlinger, ebd., 361f.: "Dazu gehört das Wiederaufleben einer anthropomorphen thronenden Gottheit, nach Jahrhunderten starker Zurückhaltung bei der Darstellung anthropomorpher Gottheiten ein überraschendes Phänomen dar [sic!], das kaum ohne äußeren Einfluß zustande gekommen sein dürfte. Angesichts der tyrischen Melqart- und der Ba'al-Hamon-Tradition haben wir wohl an phönizische Impulse zu denken. Diese Impulse führen zur Wiederbelebung *autochthoner*, 'kanaanäischer' Traditionen [Hervorhebung von K./Ue.], deren Wurzeln in der Bronzezeit liegen." Dasselbe veranschlagen sie für die Terrakottaproduktion.

⁵³ Vgl. Keel/Uehlinger, ebd., 399-401.

Das apokalyptische Lied der Profetin Hanna

1 Sam 2,1-10 im Targum¹

Klaus Koch

In der Alttestamentlichen Wissenschaft herrscht im allgemeinen Übereinstimmung darüber, daß das Lied, das nach dem ersten Samuelbuch Hanna nach Geburt ihres Sohnes und der Übergabe dieses Samuel zum Jahwadienst in Silo gebetet hat, nicht für diesen Zusammenhang verfaßt worden ist. Vielmehr wird in Kap. 2 in eine fortlaufende, in sich zusammenhängende Erzählung ein Danklied im Psalmenstil eingefügt, das vermutlich aus Jerusalemer Tempeltradition stammt und Gott wegen seiner Taten für Israels König rühmt. Anlaß zur Übertragung auf Hanna und Gesang im Tempel zu Silo war der jetzt V. 5 vorliegende Satz, daß Gott die Unfruchtbare gebären läßt. Doch was sonst im Danklied als Widerfahrnis zum Gottesruhm Anlaß gab, war vor allem die Abwehr eines massiven Ansturms kriegerischer Feinde, was ebensowenig zur Situation einer Bäuerin auf dem Gebirge Ephraim paßt wie der den Text schließende Wunsch, Gott "gebe Kraft seinem König", der in einer Zeit, in der die israelitischen Stämme von der Institution des Königtums überhaupt noch nichts wußten, fehl am Platze gewesen ist.

Der Redaktor, der das Danklied in die Samuelgeschichte eingesetzt hat, muß im Unterschied zu seiner Quelle die Sätze des zweiten Teils, ab V. 6, im Munde der Hanna profetisch-proleptisch verstanden haben. Das Walten Gottes, der "den Armen" erhöht und ihm "den Thron der Herrlichkeit" zuteilt, was anscheinend auf das kollektive Gemeinwesen zu beziehen ist, steht am Ort der Erzählung noch aus und kann sich nur auf die in späteren Kapiteln des gleichen Buches geschilderte Entstehung eines israelitischen Königtums beziehen. Da die Kundmachung künftiger Gottestaten nach der Anschauung des späteren Israel vor allem Profeten aufgegeben ist, eignet dem Danklied als Lied der Hanna also schon in der Sicht des Redaktors ein gewisser profetischer Zug.

¹ Die nachfolgenden Erwägungen sind dem Kollegen und bewährten Freund Martin Metzger gewidmet, den die hebräische Fassung des Hannaliedes lange beschäftigt hat, wie ich aus Gesprächen mit ihm weiß. - Für wichtige Literaturhinweise und vor allem für die Erstellung der Textsynopse bin ich Uwe Gleßmer zu Dank verpflichtet.

Von dieser redaktionellen Neuakzentuierung eines von Hause aus auf die Gegenwart und eine daraus sich unmittelbar entwickelnde, im Gebet erreichbare Zukunft ausgerichteten Liedes wird es begreiflich, daß die aramäische Übersetzung zu ihrer Zeit die abschließende Bitte für König und Gesalbten als Beweis dafür nimmt, daß das ganze Lied und nicht nur die Schlußsätze eschatologisch ausgerichtet sei. Der profetische Charakter, den das Lied im Zusammenhang des Deuteronomistischen Werkes für die letzten Sätze gehabt hat, wird jetzt zur Grundlage des gesamten Liedes; denn zur Zeit der Übersetzung gilt Messias wie selbstverständlich als Titel des heiß erwarteten endzeitlichen Heilskönigs. Für diese Auffassung wird außerdem ins Gewicht gefallen sein, daß schon der erste Teil mit seiner Rede vom "aufgerichteten Horn" und dem vernichtenden Kriegsbogen sich in den Kontext eines Geschicks einer schlichten Frau vom Lande nur bedingt einfügen will. Was vom modernen Exegeten als Risse im Gedankengang und als widersprüchliche Aussage Anlaß zu literarkritischen Operationen gibt, ist also auch Interpreten vor ca. 2000 Jahren schon aufgefallen. Nur suchten sie aufgrund ihrer Voraussetzungen andere Erklärungen für textliche Unebenheiten.

Die Lösungen, auf die Targumisten verfallen sind, werden vom historisch geschulten Exegeten heutzutage mit einer Handbewegung zur Seite gefegt. Sie sind vielleicht aber nicht so belanglos, zufällig und subjektiv, wie weithin vorausgesetzt wird. Vielmehr finden sich ähnliche profetisch-eschatologische Deutungen auffälliger "Narben" der hebräischen Texte der Heiligen Schrift an vielen Stellen in allen Targumen², und, meist davon völlig unabhängig, bei zahlreichen Beispielen der griechischen Übersetzung, also der Septuaginta. Das zugrundeliegende Schriftverständnis entspricht demnach einer verbreiteten Stimmung in dem späten Israelitentum der Zeitwende. Ja, es gibt Hinweise, daß die Angliederung profetischer Bücher an den älteren Stamm eines Pentateuch-Kanons für viele Richtungen der Zeit zu einer "durchgängig eschatologisierten Heiligen Schrift" geführt hat oder sogar dadurch bedingt gewesen ist. Angesichts einer trostlosen Gegenwart, in der nicht nur Heiden übermächtig regieren, sondern die eigene religiöse Führung suspekt geworden ist, werden die heiligen Schriften aus Gesetz und Profeten in der Erwartung einer verlässlichen Hoffnung auf die bevorstehende göttliche Wende aller Dinge gelesen.³ Insofern liefert die tar-

² So schon gleich zu Beginn der Bibel in Gen 2 und 3, s. meinen Beitrag: Adam, was hast Du getan? Erkenntnis und Fall in der zwischentestamentlichen Literatur, in: T. Rendtorff (Hrsg.), Glaube und Toleranz (Gütersloh 1982), 211-242.

³ Weiteres zum Thema habe ich dargelegt in: Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung biblischer Theologie - oder Protestantische Verlegenheit ange-

gumische Wiedergabe des Hannaliedes einen interessanten Beleg für die Deutung alttestamentlicher Texte unter den sich ausbildenden kanonischen Perspektiven des späten Israel.

Das reizt zu einem Ausblick auf die gegenwärtige exegetische Diskussion. Angesichts der unter den Alttestamentlern ins Kraut schießende und methodisch kaum mehr kontrollierbaren Flut literarkritischer Hypothesen haben einige amerikanische Exegeten, vor allem Brevard Childs⁴, den Zusammenhang des Kanons in seiner von einer Glaubensgemeinschaft getroffenen Auswahl als den letztlich verbindlichen Deutungshorizont biblischer Exegese herausgestellt. In der Tat ist der Kanon nicht nur ein dogmatisches Konstrukt, sondern ein historisch immanent bedeutsamer Faktor. Denn die Verfasser alttestamentlicher wie neutestamentlicher Schriften haben nicht mit ihrem je eigenen Anliegen auf Christentum und Judentum jahrhundertlang prägend eingewirkt, sondern meist im Verbund einer kanonischen Sammlung, bei der von jeher gegolten hat, daß jeder Teil der Heiligen Schrift den anderen interpretiert und also Harmonisierung unterschiedlicher biblischer Aussagen nicht nur erlaubt, sondern theologisch unablässig geboten sei.

Nun gehen aber heutzutage die Meinungen über den Sinn des Kanons oder eine Mitte der Heiligen Schrift bei den einzelnen christlichen Konfessionen und jüdischen Richtungen heillos auseinander. Wie lassen sich die mit der Kanonsbildung verbundenen veränderten Verstehenshorizonte zuverlässig greifen? Gibt es methodisch ausgewiesene Möglichkeiten, den kanonischen Sinnbezug für biblische Texte überzeugend abzustecken? Während einzelne biblische Schriftstellen, z.B. Amos oder die Priesterschrift oder Paulus im Neuen Testament, ihr eigenes Profil bestimmten Texten unverwechselbar aufgeprägt haben, fällt es erheblich schwerer, die Meinung "des Kanons" im Blick auf Amos oder Paulus zu ergründen. Erschwerend tritt hinzu, daß die heute als Bibel zusammengefaßte Heilige Schrift in sukzessiven Stufen erweitert worden ist. Während anfangs allein dem Pentateuch eine heilige Dignität beigelegt war, sind dann in spätsraelitischer Zeit Profetenschriften hinzugetreten, danach erst - mit unterschiedlicher Ausgrenzung - ein dritter Teil der hebräischen-aramäischen Bibel, schließlich dann - allein im Christentum - das neutestamentliche Schrifttum. Jede Stufe der Kanon-Werdung hat gewiß ihre jeweils besonderen kanonischen Perspektiven bei sich gehabt. Um diejenigen Tendenzen zu erfassen, die zu Beginn der christlichen Ära beim beginnenden Schisma

sichts der Geschichtlichkeit des Kanons, in: H.H. Schmid/J. Mehlhausen (Hrsg.), *Sola Scriptura* (Gütersloh 1991), 143-155.

⁴ *Introduction to the O.T. as Scripture* (London 1979).

zwischen Christen und Juden die Grundlage des Schriftverständnisses für die beiden gemeinsame Heilige Schrift, die damals nur aus dem Alten Testament bestand, festzustellen, dürften die alten Übersetzungen der Schrift wie nichts anderes beweiskräftig sein, sofern sie dem spätisraelitischen Zeitalter entstammen. Denn sie sind unter der Voraussetzung der Kanonizität vorgenommen worden.

In diesem Zusammenhang kommt dem Profetentargum, das traditionell, aber gewiß unzutreffend, auf den Hillel-Schüler Jonatan bän Uzziel zurückgeführt wird, eine herausragende und bislang kaum zu Notiz genommene Bedeutung zu. Wie Churgin schon 1927 nachgewiesen und jüngst Harrington bestätigt hat, stammt der Grundbestand dieser aramäischen Übersetzung aus dem Palästina des ersten und frühen zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, ist also der Entstehung von Urchristentum und rabbinischen Judentum etwa zeitgleich⁵.

In den vorderen Profeten, den heute gewöhnlich als Deuteronomistischen Geschichtswerk zusammengefaßten Bücher, befließt sich der Targumübersetzer einer im ganzen wörtlichen Wiedergabe, die sich freilich nicht sklavisch an einzelne Wörter und ihren lexikalischen Gehalt klammert, sondern zahlreiche Übertragungen in den Geist der zeitgenössischen Epoche vornimmt und gelegentlich knappe erläuternde Glossen hinzufügt. Nur an drei poetischen Stellen ist das Verfahren grundsätzlich anders, in Ri 5; 2 Sam 22 und in dem hier zu erörternden Stück 1 Sam 2,1-10. Bei diesen Texten wird die Übersetzung nach modernem Urteil zur Paraphrase. Das Verfahren ähnelt demjenigen bei der Übersetzung der eigentlichen profetischen Schriften, d.h. der späteren Profeten, wo auch weithin Umschreibung des Inhalts einer strikt wörtlichen Wiedergabe vorgezogen wird.

Der Interpretation des aramäischen Textes liegt die Ausgabe von Sperber zugrunde⁶. Nach dem Sperbertext wurde die beigelegte Synopse erstellt, wobei die in der Antwerpener Polyglotte (o bei Sperber) fehlenden Worte in eckigen Klammern gesetzt wurden. Um den Vergleich zu verdeutlichen, wurde der hebräische Text nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia hinzugefügt. Daneben wurde die bei Pardes (Jerusalem 1959) nachgedruckte Rabbinerbibel *Miqra'ot Gedolot* eingesehen, die einige bei Sperber nicht angeführte Lesarten bietet.

⁵ P. Churgin, Targum Jonathan to the Prophets (New Haven 1927 = 1983); D.J. Harrington/A.J. Saldarini, Targum Jonathan to the Former Prophets (The Aramaic Bible Vol. 10; Edinburgh 1987), 3.13. Zum unten behandelten Thema vgl. weiter D.J. Harrington, The Apocalypse of Hannah. Targum Jonathan of 1 Sam 2:1-10, in: D.M. Colomb (Hrsg.), Working with no Date. FS T.O. Lambdin (Winona Lake 1987), 147-152.

⁶ A. Sperber, The Bible in Aramaic II. The Former Profets According to Targum Jonathan (Leiden 1959).

Synopse

וז	1	ותחפלל חנה	ותאמר
ש	1 A	וצליאת חנה ברוח נבואה ואמרת	
ש		[נכר שמואל ברי עתיד למחוי נביא על ישראל]	
ש		[ביןמוהי יתפרקון מידא דפלשתאי]	
ש		[ועל יהוהי יסעבדן להון נסין וגבורן]	
וז		עלץ לבי	ביהוה
ש		[נכין] תקיף לבי כחולקא דיהב לי יוי	
ש		[ואף חיימן בר יואל בר ברי שמואל]	
ש		[דעתיד דיקום הוא וארבעת עשר בנוהי]	
ש		[למהוי אמרין בשירא על ידי נבלין וכנרין]	
ש		[עם אחיהון ליאוי לשבחה בבית מקדשא]	
וז		רמה קרני	ביהוה
ש		[נכין] רימת קרני במתנתא דמני לי יוי	
ש		[ואף על פורענות נסא דעתיד למחוי בפלשתאי]	
ש		[דעתידין דיייתון ית ארונא בעגלתא חדתא]	
ש		[ועמיה קרבן אשמא]	
ש		[נכין תימר כנשחא דישראל]	
וז		רחב פי	על אויבי
ש		אתפתח פומי למללא רכרבן על בעלי דכבי	
וז		כי שמחתי בישועתך:	
ש		ארי חדיתי בפרקנך:	
ש	2 B	[על סנחריב מלכא דאתור אתנביאת ואמרת]	
ש		[דעתיד דיסק הוא וכל חילותיה על ירושלם]	
ש		[ונס סני יתעביר ביה]	
ש		[תמן יפלון פגרי משריתיה]	
ש		[נכין יודון כל עממא אומיא ולישניא ויימרון]	
וז	2	אין קדוש	כיהוה כי אין בלחך
ש		לית דקדיש אלא יוי ארי לית בר מנך	
וז		ואין צור	כאלהינו:
ש		ועמך יימרון לית דתקיף אלא אלהנא:	
ש	3 C	[על נבוכדנצר מלכא דבבל אתנביאת ואמרת]	
ש		[אתון כסדאי וכל עממא דעתידין למשלט בישראל]	
וז	3	אל תרבו	תדכרו גבהה גבהה
ש		לא תסגון למללא רכרבן רכרבן	
וז		יצא עתק מפיכם	כי אל דעות יהוה
ש		לא יפקון גדפין מפומכון ארי אלהא ידע כולא יוי	
וז		ולא	נחכנו עללות:
ש		ועל כל עובדותי מתח דינא	
ש		ואף לכון עתיד לשלמא פורענות חוביכון:	
ש	4 D	[על מלכות יון אתנביאת ואמרת]	
וז	4	קשת גבירי	חתיים
ש		קשת דגברי [יונאי] יתברך	
וז		ונכשלים אורו	חיל:
ש		[נדבית חשמנאי] דהו חלשין יתעבדן להון גבורן:	

על בנוהי דהמן אתנביאת ואמרת	ט	5 E
שבעים בלחם	ח	5
דהוו סבעין בלחמא [וגאן בעותרא] וסגיאין בממונא אתמסכנו	ט	
נשכרו	ח	
תכו לאתאגרא בלחים מזון פומהון	ט	
ורעבים חדלו עד-	ח	
ערתו [מרדכי ואסתר] דהון חשיכין	ט	
ואתנשיו ית מסכינותהון [תכו למהוי בני חורין]	ט	
עקרה ילדה שבעה	ח	
[כין ירושלם דהות] כאתא עקרא עתידא דתתמלי [מעם גלותהא]	ט	
ורבת בנים אמללה:	ח	
ו[נרומין] דמליא [סגי עממא]	ט	
יסופון [משריתהא תצדי ותחרוב:]	ט	
[כל אלין גבורתא ד] יוי דהוא שליט בעלמא	ט	6
יהוה ממית	ח	6
ממית ואמר לאחאה	ט	
ומחיה מוריד שאול ויעל:	ח	
ומחית לשאול ואף עתיד לאסקא בחיי עלמא:	ט	
יהוה מוריש ומעשיר משפיל אף מרומם:	ח	7
יוי ממסכין ומעתר משפיל אף מרים:	ט	7
מקים מעפר דל מאשפת ירים אביון	ח	8
מקים מעפרא מסכינא מקלקלתא מרים חשיכא	ט	8
להושיב עם נדיבים	ח	
לאתתכותהון עם צדיקא רברבי עלמא	ט	
וכסא כבוד ינחלם כי ליהוה	ח	
וכרסי יקרא מחסין להון ארי קרם יוי גלן עובדי בני אנשא	ט	
מצקי ארץ	ח	
מלרע אחקין גיהנם לרשיעא	ט	
וישח עליהם תכל:	ח	
וצדיקא עבדי רעותיה שכליל להון תכל:	ט	
רגלי חסידו [חסידיו] ישמר	ח	9
גוית עבדוהי צדיקא יטר מגיהנם	ט	9
ורשעים בחשך ידמו	ח	
ורשיעא בגיהנם בחשוכא ידנון	ט	
כי לא בכח יגבר איש:	ח	
להודעא ארי לא מן דאית ביה חילא וכי ליום דינא:	ט	

יְהוָה יַחְתּוֹ מְרִיבֹ	זו	10
יְיִ יִתְכַר כְּעַלִּי דַכְבָּא דְקִימִין לֹאכֹאשָׁא לַעֲמִיָּה	ט	10
עֲלֹ בְשָׁמַיִם יִרְעֵם יְהוָה יִדִּין	זו	
עֲלֵיהוֹן מִן שָׁמַיָא בְּקַל רֶם יִשְׁקִיף יְיִ יַעֲבִיד פּוֹרַעֲנוֹת דִּין	ט	
<hr/>		
אֶפְסִי אֲרָץ	זו	
מְנוּג וּמִשְׁרִית עֲמִינִין חֲטוּפִין דֹּאֲתִין [עֲמִיָּה] מְסִיפִי אֲרַעָא	ט	
<hr/>		
וִיתִין עֹ לְמַלְכוֹ וִירֶם קֶרֶן מְשִׁיחוֹ: פ	זו	
וִיתִין תּוֹקְפָא לְמַלְכִּיהָ וִירְבִּי מַלְכוּת מְשִׁיחִיהָ:	ט	

I

Verfolgen wir die Wiedergabe der einzelnen Sätze! Die knappe hebräische Einleitung: "Hanna betete und sagte" wird vom Targumisten konkretisiert: "Hanna bekannte im Geist der Profetie und sagte." Dadurch erhalten die Worte der Frau aus Efraim von vornherein einen Inhalt, der über den erzählenden Kontext hinausgeht. Während sie nach *M* am Tempel durch ein Danklied der gewendeten persönlichen Not (1,25-28) ebenso begeistert wie kultischem Brauch gemäß Ausdruck gibt, widerfährt ihr nach *T* an dieser Stelle eine profetische Eingebung, welche Jahrhunderte künftiger Volks- und Weltgeschichte vor ihrem inneren Auge aufleuchten und die eigene Lebensgeschichte vergessen läßt.

Hebt das Lied im Urtext mit konstatierendem Perfekt/AK an: "Mein Herz jauchzt in Jahwä", so verlagert der Übersetzer den Anlaß zur Freude in die bevorstehende Zukunft des dem göttlichen Dienst geweihten Knaben:

Schon längst (?)⁷ steht Samuel, mein Sohn, im Begriff, Profet über Israel zu werden.

In seinen Tagen werden sie erlöst von der Hand durch die Philister, und durch seine Hand werden für sie Wunder und Großtaten vollbracht.

Deshalb *ist kräftig mein Herz* über den Anteil, den mir *Jahwä* gegeben.

Obwohl Samuel als Nabi eingereiht wird, rühmt der Text vornehmlich seinen Sieg auf dem Schlachtfeld. Dadurch geschieht Befreiung (*prq*), und das ist es, was das Herz des Mutter kräftig macht. Der Begriff "Anteil" (*ḥūṣqā*), 1,4f. für Opferanteile benutzt, hat einen gewissen

⁷ Das seltene *kēḥar* kommt in *M* nur im Buche Kohelet vor; "wie im hbr. Text, scheint auch im Trg. unser Wort nur in diesem Buche vorzukommen"; J. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über Targumim (Leipzig 1881), 351.

prädestinationistischen Klang an sich, bezieht sich anscheinend auf das Geschick der Mutter im Verlauf der Volksgeschichte. Weist gar die Ankündigung, daß Samuel "schon längst" bereit steht, gleich eingangs auf eine göttliche Vorherbestimmung?

Das hebräische Lied fährt mit einem parallelen Bikolon fort: "Aufgerichtet (steht) mein Horn in Jahwä." Der Targumist bricht an dieser Stelle den poetischen Bau auf und setzt für das analoge Bekenntnis einen weiteren maßgeblichen Grund voraus:

Außerdem ist da Heman bar Joel, des Sohnes meines Sohnes Samuel, der im Begriff ist aufzutreten, er und seine vierzehn Söhne, um Lieder anzustimmen mit Harfen und Leiern, zusammen mit ihren Brüdern, den Leviten, um zu preisen im Heiligtum: Deshalb *richtet sich mein Horn auf* durch die Gabe, die mir *Jahwä* zuteilt.

Der Sänger Heman wird 1 Chr 6,33 als Enkel des Leviten Samuel aufgeführt. Als sein durch Gottes Wort errichtetes Horn vermeldet 1 Chr 25,5 für ihn vierzehn Söhne. Hemans herausragende Stellung wird auch 1 Chr 15,17 erkennbar, wo er die Sängergruppen bei der Überführung der Bundeslade nach Jerusalem anführt (bei der Tempelweihe 2 Chr 5,12 steht er an zweiter Stelle).

Durch die aramäische Erweiterung erhält der Vorblick auf die Tätigkeit der Tempelsänger unter den Enkeln und Urenkeln mindestens ebensoviel, wenn nicht noch mehr Gewicht als die Heldentaten des vorher gerühmten Sohnes. Demnach hegt der Übersetzer eine besondere Vorliebe für Tempelgesang und dessen Repräsentanten. Die seltsame Abschweifung von großen politischen Wendepunkten, von denen gleich wieder die Rede sein wird, zu einer Besonderheit des Tempeldienstes erklärt sich am ehesten, wenn der Übersetzer selbst sich zu den Leviten zählt.

Die Fortsetzung der Vorlage: "Weit tut sich mein Mund auf gegen (über) meine Feinde, denn ich freue mich über deine Heilshilfe," läßt sich mit der Lebensgeschichte der Hanna nur dann verknüpfen, wenn man ihren Triumph über die Rivalin Pennina sehr hoch einstuft und das Geschenk eines Sohnes mit dem gewichtigen Prädikat göttlicher *ḥesed* versehen will. Beides erscheint dem Übersetzer unangemessen. Infolgedessen vermutet er wieder eine profetisch verschlüsselte Aussage und sucht nach einem Bezug auf die Geschichte des Volkes. Er findet ihn in der endgültigen Entmachtung des Philister:

Außerdem wegen wunderbaren Bestrafung, die im Begriff steht, an den Philistern zu geschehen, die im Begriff sind, zu bringen die Lade auf einem neuen Wagen, zugleich mit Entschuldungsgaben.

Deshalb wird die Gemeinde Israel sagen: *Geöffnet ist mein Mund um Gewaltiges auszusagen gegen (über) meine Feinde. Denn ich freue mich in deiner Erlösung.*

Die Philisterbedrängnis und ihre Beseitigung wird also in zwei verschiedenen Strofen geschildert und als exemplarische Erfahrung göttlicher Erlösung gepriesen.

Im hebräischen Danklied hatte der zweite Vers eine Einzigartigkeitsaussage formuliert und dadurch den individuellen Lobpreis in ein kollektives Bekenntnis einmünden lassen: "Es gibt keinen Heiligen wie Jahwä, denn es gibt keinen außer ihm, und es gibt keinen Fels wie unseren Gott." Dem Targumisten genügt es jedoch nicht, daß allein Israel die Ausschließlichkeit des Gottes kennt und anerkennt. Er bindet den Lobpreis an eine weltgeschichtliche Stunde, welche die Völkerwelt insgesamt betroffen hat, und greift deswegen weit hinaus in die Geschichte der Weltreiche:

Über Sanherib, den König von Assur, profezeite sie und sagte, daß er im Begriff sein werde heraufzuziehen, er und sein ganzes Heer, gegen Jerusalem. Aber ein gewaltiges Wunder wird an ihm vollbracht, dort werden die Leichen seines Lagers fallen.

Deshalb werden alle Völker, Nationen und Sprachen bekennen und sagen:

Es gibt keinen Heiligen außer Jahwä; denn keiner ist außerhalb von ihm.

Dein Volk aber wird sagen: "*Keiner ist kräftig außer unserem Gott.*"

Vor dem Bild des Seherin tauchen demnach die Assyrer als universale Macht auf. Der Targumist weiß also, daß dieses Volk anders als die Philister und die gleich nachher anzuführenden Babylonier ein beträchtliches Weltreich aufgerichtet hatten. Die aus 2 Kön 18f.; Jes 36f. bekannte Niederlage Sanheribs vor Jerusalem wird zum Symbol für den Untergang seines Reiches, zum entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte Assyriens überhaupt, was weltweites Echo erregt und eine Anerkennung des Gottes Israels analog Dan 3,31; 6,25; 7,14 hervorruft. Israel bekennt aus diesem Anlaß auf eigene Weise die Stärke seines Gottes, vermeidet jedoch nach der aramäischen Version den mythologisch klingenden Vergleich Gottes mit einem Felsen.

V. 3 wendet sich der hebräische Dichter direkt an die Feinde und wirft ihnen Hochfahrenheit und Überheblichkeit vor: "Redet nicht unablässig viel Großspuriges, nicht gehe Überhebliches aus eurem Mund! Denn ein Gott des Wissens ist Jahwä. Und 'bei ihm' (?) werden zu-rechtgebracht (?) die Taten." Für den aufmerksamen aramäischen Leser erfolgt damit ein Gedankensprung zu einer Aussage, die zur Hannasituation ebensowenig wie die vorangegangenen Zeilen paßt. Der Adressat solcher Mahnungen bleibt in der Vorlage geheimnisvoll. Es scheint

jemand ins Auge gefaßt, den Jahwä immerhin - im Unterschied zu Philistern und Assyern - einer Anrede würdigt. Der Übersetzer, der sich anscheinend selbst einen ähnlichen Geist zutraut wie der Hanna, vermag zu entschlüsseln, wer gemeint ist:

Über Nebukadnezzar, den König von Babel, profezeite sie und sagte:

"Ihr Chaldäer und all' ihr Völker, die ihr im Begriff seid, über Israel zu herrschen, *redet nicht unablässig viel Großspuriges. Laßt nicht Schmähungen aus eurem Mund hervorgehen! Denn ein Gott, der alles weiß, ist Jahwä.*

Und über all' seine Werke ist das Recht ausgespannt.

Zudem ist er in Begriff, zu vollenden die Bestrafung eurer Sünden."

Nachdem Hanna die Assyrer als künftige Feinde des eigenen Volkes erwähnt hatte, kommen die Babylonier an die Reihe. Die großsprechenden Reden der Chaldäer erinnern an die Hoffart ihres Königs nach Dan 4. Die an sie ergehende Mahnung wird wörtlich aus der Vorlage übernommen, ebenso die Begründung mit der göttlichen (All-)Wissenheit. Lag der Schluß des Verses in der K^{etib}-Version *lōʾ* den damaligen Exegeten schon vor, dann war er ihnen so schleierhaft wie den heutigen Auslegern. Unklar erschien außerdem, von wessen *ʿalilōt* die Rede sein sollte, ob von göttlichen Werken, so dann die Septuaginta, oder von menschlichen, so nach dem Q^{ere} (s. BHS) heute die meisten Kommentare und Übersetzungen. Auch was *tkn* ni. genauer bedeuten solle, war bereits zweifelhaft. Um mehreren Möglichkeiten gerecht zu werden, bietet der Targumist zwei Sätze, einer, der sich auf die göttlichen Taten als Ausfluß einer Rechtsordnung bezieht, und einen anderen, der die volle Ahndung babylonischer Untaten in Aussicht stellt.

V. 4 redet im Hebräischen abrupt von Krieg mit einer unerwarteten Niederlage der starken und einem Erfolg der schwachen Partei: "Der Bogen der Helden ist zerbrochen, die Gestrauchelten haben sich mit Kraft gegürtet." Nach targumischer Meinung wird dadurch auf eine weitere Geschichtsepoche verwiesen, in der es Israel einmal gelang, sich gegenüber einem überlegenen Feind zu behaupten. Dafür eignet sich die Hasmonäerzeit, die zudem zur chronologischen Folge paßt. Auffälligerweise wird für den Gegner Jawan kein einzelner Repräsentant genannt, obwohl sich doch Antiochus IV. Epiphanes mehr als vorher Sanherib oder Nebukadnezzar als Beispiel angeboten hätte.

Über das Königreich Jawan⁸ profezeite sie und sagte:

"Die Bogen der jonischen⁹ Helden werden zerbrochen werden.

⁸ Rabbinerbibel *maqdon*.

⁹ Rabbinerbibel *maqdanaʿe*.

Und denjenigen vom Haus der Hasmonäer, die *schwach geworden* waren, denen werden *Großtaten geschaffen*."

Diese Fremdherrschaft wird nur kurz berücksichtigt. Die Bezugnahmen im einzelnen bleiben undurchsichtig. Was ist gemeint, wenn die Hasmonäer zunächst schwach (*hallāšîn*) waren? Bezieht sich die Aussage auf die Zeit vor dem Gelingen des Makkabäeraufstandes, also vor der Neuweihe des Tempels 164 v.Chr.? Lassen aber sich die wenigen Jahre des Widerstandes wirklich so interpretieren, daß in dieser Zeit die Hasmonäer schwach waren? Vielleicht entspringt die Redeweise nur dem Zwang, das vorgegebene *nikšalîm* wiederzugeben. Im aramäischen Text wird Gott zum Ursprung des Wiedererstarkens.

Das Hannalied fährt mit knappen Antithesen V. 5a fort: "Die (bisher) Satten verdingen sich um Brot, aber die Hungrigen hören auf." Das Ende des zweiten Satzes fehlt. Womit aufgehört wird, muß erraten werden. Vielleicht verbirgt sich hinter dem unverständlichen 'ad zu Beginn der nächsten Vershälfte der Rest einer notwendigen Ergänzung zum Verb *hđl*. Darf man hier das Nomen "Dauer" vermuten, so ergibt sich als einfache Lösung: "(Sie) können feiern für immer"¹⁰. Dem Targumisten war diese Lesart aber unbekannt. Er bezieht den Satz auf das nächste Weltreich und vervollständigt ihn aus seine Weise:

Über die Söhne Hamans profezeite sie und sagte:

"Die da *satt waren an Brot* und groß an Reichtum und zahlreich an Mammon, werden arm werden und sich wieder *verdingen um Brot* als Nahrung ihres Mundes.

Mardochai und Esther aber, *die ärmlich waren, sind reich geworden* und haben ihre Armut vergessen; sie werden wieder *vornehme Menschen*."

An diesem Abschnitt fällt auf, daß die Haman-Esther-Auseinandersetzung zeitlich nach der Griechenherrschaft eingereiht wird. Allerdings wird nicht von Haman selbst gehandelt, sondern von seinen Söhnen. Jenen wird gewaltiger Reichtum zugeschrieben, hernach aber Armut und die Nötigung, sich zu verdingen. Das paßt nicht zum Estherbuch, nach dessen Bericht die zehn Hamansöhne wie ihr Vater gehenkt worden sind. Das Targum setzt eine Nachkommenschaft voraus. Da die Fortsetzung des Verses, ohne neu einzusetzen, von Rom und seinen zahlreichen Völkern sprechen wird, entsteht der Eindruck, daß Rom als letzte Weltmacht auf Haman zurückgeführt werden soll. Da in den Esthertargumen Pilatus und andere römische Stadthalter unter dem Geschlecht Hamans aufgeführt werden und dieses auf Esau zurückgeführt wird, der in anderen jüdischen Überlieferungen der Repräsentant Roms

¹⁰ Einheitsübersetzung.

ist, legt sich die Gleichung Hamansöhne gleich Römer für unsere Stelle nahe¹¹.

In V. 5b stellt die Vorlage das Geschick von zwei Frauen einander gegenüber: "Bis (?) die Unfruchtbare sieben gebiert, aber die Kinderreiche dahinwelkt." Der Übersetzer sieht darin ein Bild für nationale Schicksale, bezieht es aber nicht auf eine neue geschichtliche Konstellation, sondern auf die durch die Hamansöhne charakterisierte Epoche. Was für Mardochai und Esther gilt, läßt sich deswegen auf das zukünftige Ergehen der heiligen Stadt beziehen.

Ebenso wird Jerusalem, das *wie eine unfruchtbare Frau* geworden ist, im Begriff stehen, erfüllt zu werden mit dem Volk der Verbannung.

Rom aber, das mit *zahlreichen* Völkern erfüllt ist, dessen Heere verenden, es wird *veröden* und verwüstet werden.

Die Zahl "sieben" wird als Rätselwort für eine Vollzahl der Volksangehörigen genommen. Sie wird nicht durch wunderhafte Vermehrung wiederhergestellt, sondern durch Heimkehr der Diaspora in die heilige Stadt. Der Untergang und die Entvölkerung der Hauptmacht Rom wird konkreter dargestellt als derjenigen der vorangehenden Großreiche.

Dabei überrascht, daß bei der letzten Fremdmacht nicht wie vorher bei Assyern, Babyloniern und Griechen ein Königtum vorausgesetzt wird. Gibt dies ein Indiz für die Entstehungszeit der Übersetzung an die Hand? Rom scheint eine gewaltige Handels- und Militärmacht zu sein, ist aber als Stadt verfaßt und anscheinend noch nicht von einem Kaiser beherrscht.

Dem Abriß der Geschichte Israels während der Epoche von vier wechselnden Fremdherrschaften mit jeweils rettenden göttlichen Eingriffen, folgt kein weiterer Hinweis auf eine Sonderweissagung der profetischen Frau. Stattdessen wird ein thematischer Satz eingefügt, der in der hebräischen Vorlage keinen Anhalt hat und wohl betont allem Folgenden vorangestellt wird. Was die nachfolgenden Verse künden, wird dadurch stärker als die vorher geschilderten geschichtlichen Entwicklungen auf eine alleinige Initiative des Gottes Israels zurückgeführt. Die Targumausgaben ziehen den Satz deshalb zutreffend zu V. 6:

Dies alles sind die Großtaten Jahwäs, welcher der Herrscher in der Weltzeit ist.

Die großen Taten Gottes beziehen sich in der Folge nicht auf eine innerisraelitischen Heilsgeschichte und ihre Konfrontationen mit Weltreichen. In der eigentlichen Endzeit, die nunmehr verhandelt wird, zeigt sich Gott stärker noch als der, der über aller Welt regiert. Deshalb

¹¹ Vgl. Bill I 91.

kommt ihm der Ehrentitel *šallîṭ b^{ex}almā* zu, der an das Danielbuch erinnert, wo Gott gerühmt wird als *šallîṭ b^emalkût ʾanašâ* Dan 4,14.22.29; 5,21.

Ab V. 6 wird der hymnische Partizipialstil des Hebräischen beibehalten. Vorgegeben ist als erstes Bikolon: "Jahwä, er läßt sterben und macht wieder lebendig, läßt in die Scheol hinabfahren und führt (wieder) herauf." Daraus wird eine eschatologische Verheißung:

Er läßt sterben und befiehlt zu beleben. Er läßt hinabfahren in die Scheol und ist im Begriff, (wieder) heraufzuführen zum ewigen Leben.

Die Verheißung einer Auferstehung der Toten schließt an die Beseitigung der letzten Weltmacht (V. 5) zeitlich und logisch gesehen sinnvoll an.

An den folgenden Sätzen haftet kein besonderes Interesse des Übersetzers. V. 7: "Jahwä macht arm und macht reich, er erniedrigt und erhöht ebenso" wird Wort um Wort wiedergegeben. V. 8 hingegen, hebräisch mit dem wechselnden Geschick von Armut und Reichtum auf Erden befaßt, enthält einen zusätzlichen Akzent, der auf die Zeit der Vollendung weist. Der Anfang lautet in der Vorlage: "Er richtet aus dem Staub den Kleinen auf, aus dem Dunghaufen läßt er den Armen aufstehen, um ihn mit den Edlen wohnen zu lassen." Das wird wörtlich aufgenommen, doch die Schlußbestimmung erhält ein zusätzliches Interpretament: "Mit den *šaddîqajjâ*, den Großen des *‘alam*", wobei mit der letzten Wendung wohl nicht an "the chiefs of the world"¹², sondern eher an "die Großen der Ewigkeit" wegen der parallelen Bestimmungen gedacht sein dürfte.

Der nächste Satz: "Den Thron der Herrlichkeit läßt er sie erben" wird zwar lexikalisch exakt wiedergegeben, nur daß bei "Thron" vom Singular zu Plural gewechselt wird. Aber im Kontext spätsraelitischen Schrifttums hat aramäisches *šqārâ* deutlich einen eschatologischen Klang, der hebräischen Entsprechung abgeht. Denen, die sich als *šaddîq* in dieser Welt bewähren, wird das Regiment der zukünftigen Weltordnung zugesprochen. Damit leuchtet das eschatologische Endziel einer Herrschaft der "Gerechten" in Antithese zum ungerechten System vergangener Weltreiche auf; das erinnert an Dan 7, wo ebenfalls das Volk der Heiligen des Höchsten die Periode "tierischer" Weltreiche ablöst.

V. 8b hatte der Psalm die geschene Umwertung bisheriger Werte mit der göttlichen Macht über die Säulen der Erde und den über ihnen befestigten Fruchtländ begründet. Das dabei verwendete Stichwort *māšuq/māšoq* scheint schon zur Zeit der Übersetzung in seiner Bedeu-

¹² Harrington, Apocalypse, 149.

tung unsicher gewesen zu sein. So wird es als profetisches Rätselwort genommen und weitläufig aufgelöst:

Denn indem vor Jahwä offenbar sind die Werke der Menschenkinder,
hat er unten bereitet Gehinnom für die Frevler,
für die *ṣaddîqajjâ* aber, die seinen Willen vollbringen, für sie hat er vollendet die Erde.

Während im hebräischen Text das innerweltliche göttliche Walten durch Erniedrigung und Erhöhung auf die schöpferische Begründung der Erde zurückgeführt wird, liest der Aramäer zwischen den Zeilen einen Bezug auf die schreckliche Alternative zu postmortalem gelungenem Leben auf der Erde, nämlich auf Gehinnom als Ort der Verdammnis.

Die Fährte legt sich ihm nahe, weil schon der Urtext mit einem Spruch über zwei Wege der Lebensführung und ein von Gott heraufgeführtes alternatives Ergehen fortfährt: "Die Füße seiner Getreuen wird er bewahren, doch die Frevler werden umkommen (oder: verstummen?)." In der Übersetzung lautet es weniger bildhaft, aber bedrohlicher für den Leser:

"Die Leiber seiner Knechte, der *ṣaddîqajjâ*, wird er bewahren vor Gehinnom, doch die Frevler werden in Gehinnom, in der Finsternis umherwandeln."

Von Haus aus ist die Aussage auf die hebräische Auffassung von Tun-Ergehen-Zusammenhang bezogen gewesen, nach der zur Verwirklichung eines gemeinschaftstreuen Verhaltens im heilvollen Geschick der Beistand Gottes nötig ist, während der Frevler "in seiner Untat" von selbst untergeht, und Gott in diesem Fall eigentlich gar nicht eigens eingreifen muß¹³. Das Ungleichgewicht im göttlichen Reagieren auf das alternative menschliche Verhalten hatte die Fortsetzung noch unterstrichen mit dem Hinweis, daß "nicht durch (eigene Kraft) ein Mann stark wird." Für den Targumisten zeigt sich an dieser Stelle wieder die endgültige Absicht göttlichen Waltens im Endgeschick von Gemeinschaftstreuen und Frevlern:

"(Das gehiebt) um zu erkennen, daß nicht von dem her, was in jemand als Vermögen vorhanden ist, der Mensch rechtschaffen (dasteht) am Tag des Gerichts."

Mit dem göttlichen Bewahren der Wege des Frommen wird anscheinend sehr viel mehr göttliche Initiative verknüpft, als es im hebräischen Satz gemeint war. Das führt zu einer Aussage, die überraschend paulinisch klingt und am ehesten noch den Lobliedern von Qumran außerhalb des Neuen Testaments eine Parallele findet. Mit *zākê* taucht ein

¹³ K. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?, ZThK 52 (1955), 1-42 = ders., Spuren hebräischen Denkens (Neukirchen-Vluyn 1991), 65-103.

Begriff auf, der im Jesajatargum das eigentliche Kennzeichen gottgefälliger Lebensweise wird und das hebräische *šaddiq* ersetzt¹⁴.

In der Vorlage wird abschließend V. 10a die Überlegenheit Jahwä über jeden möglichen irdischen Gegner betont: "Jahwä - zerbrechen werden die, die gegen ihr streiten, über 'sie' wird Jahwä im Himmel donnern, Jahwä richtet die Enden der Erde." Daraus wird in der aramäischen Fassung:

Jahwä zerbricht seine Feinde, die aufstehen, sein Volk zu schanden zu machen. Über sie vom Himmel her mit gewaltiger Stimme schlägt er zu. Jahwä wird Bestrafung des Gerichtes vollziehen an Gog und dem Heer seiner räuberischen Völker, die mit ihm herankommen vom Ende der Erde."

Erneut wird ein innergeschichtlich gemeintes Geschichtswalten Gottes vom Übersetzer auf die Endzeit bezogen. Sein "Donnern" wird zum Bild für sein vernichtendes Wort¹⁵. Da das letzte Weltreich Rom schon vor den Ereignissen zugrundegegangen war, die ab V. 6 geweissagt werden, bleibt für einen Gegner, den das Hannalied gegen Ende anführt, nur die Gog-Tradition von Ez 38f. als Bezugsmöglichkeit über, der auch sonst im apokalyptischen Enddrama eine eigentümliche Rolle (z.B. Offb. Joh 20,8) zukommt.

Das vom Samuel-Redaktor aufgegriffene Danklied hatte mit einem Gebetswunsch für den regierenden Herrscher geschlossen: "Möge er Kraft geben seinem (irdischen) König und aufrichten das Horn seines Gesalbten." Daraus wird jetzt ein Hinweis auf den eschatologischen Heilskönig:

Er wird Gewalt geben seinem König und groß werden lassen das Königreich seines Messias.

Das Bild vom aufgerichteten Horn wird in eine Sachaussage übersetzt, wie das auch sonst im Targum üblich ist. Die Erwähnung des von Gott erwählten endzeitlichen Herrschers wird an die vorangehenden Aussagen so unverbunden angeschlossen, wie es im Hebräischen geschehen war. Ungesagt bleibt, was das eigentliche Aufgabengebiet des Messias sein wird und wie es sich in den Ablauf der genannten Endereignisse einfügt. Oder ist an eine Gestalt gedacht, die erst nach Auferstehung und Vernichtung Gogs in Erscheinung tritt, so daß die Erwähnung des Messias mit Überlegung ganz an das Ende gestellt bleibt?

¹⁴ K. Koch, Die drei Gerechtigkeiten. Die Umformung einer hebräischen Idee im aramäischen Denken nach dem Jesajatargum, in: J. Friedrich u.a. (Hrsg.), Rechtfertigung. FS E. Käsemann (Tübingen/Göttingen 1976), 245-267.

¹⁵ An eine Verbindung von hebräisch *šm* und *šmā* durch den Übersetzer denkt S.H. Lewey, The Messiah: An Aramaic Interpretation (Cincinnati 1974), 35.

II

Vergleicht man den hebräischen Text mit seiner aramäischen Wiedergabe, so zeigt das Targum eine viel durchsichtigere logische Folge und einen klareren Aufbau. Aus einem aphoristisch anmutenden, stellenweise unkenntlich gewordenen Text wird ein präzises Kompendium apokalyptischer Geschichtsdeutung und Zukunftshoffnung. Schon die formale Gliederung läßt eine Dreiteilung hervortreten, die eine vorangehende Geschichte Israels, hier durch die Philisterepisode vertreten, von einer Epoche der Weltreiche und schließlich von einer alle bisherigen Maßstäbe sprengenden Zeit eschatologischer Umwälzung abhebt.

Interessant ist besonders der mittlere Teil. Die Konzeption einer Viererfolge der Weltreiche wird von anderswoher übernommen und als Raster der Vorlage aufgeprägt. Die von der Sukzession der Monarchien bestimmte Geschichtsepoche wird in der aramäischen Hannaprophetie auffällig eigenständig umrissen. Die einander ablösenden Fremdmächte, welche das Geschick Israels seit der Exilszeit bestimmen und bis zur eschatologischen Wende die Frommen unterdrücken werden, gehören zu einem in der zwischentestamentlichen Literatur beliebten und als Vorbau zu eschatologischen Belehrungen grundlegenden Thema. Die klassische Ausformulierung hat die Idee in Dan 2 und 7 gefunden, wo ursprünglich eine Folge der Reiche von Babyloniern - Medern - Persern - Griechen (Ioniern) vorausgesetzt war, die unmittelbar auf ein Weltgericht zulaufen sollte, was dann die irdischen Reiche durch ein göttliches Reich ersetzt. Bei der Rezeption des Danielbuches wird jedoch seit dem Auftreten der Römer in Palästina selbstverständlich vorausgesetzt, daß erst deren Legionen und Imperatoren das vierte, eiserne, alle Völker unterwerfende Reich der Danielvisionen verkörpert. Wo das Danielbuch in einen Kanon eingegliedert wird, gilt wahrscheinlich von vornherein die Vierer-Sukzession Babylonien - Medien/Persien (ein Staatswesen) - Alexanderreich - Rom¹⁶. Diese Reihung findet sich dann in zahlreichen jüdischen und christlichen Texten und, abgesehen von 1 Sam 2, auch an jenen Stellen in den Targumen, wo aufgrund eines veränderten Geschichtsdenkens die vier Monarchien in den hebräischen Text hineingelesen werden, nämlich Lev 26,44 (außer Onkelos) und Hab 3,16-19. Allein in unserem Text werden die Assyrer vorangestellt, und dafür Meder und Perser ausgelassen. Läßt sich die überraschende Vorordnung erklären?

¹⁶ K. Koch, Die Bedeutung der Apokalyptik für die Interpretation der Schrift, in: M. Klopfenstein u.a. (Hrsg.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch* (Berlin u.a. 1987), 185-215, bes. 209ff.

Dazu ist ein Blick in die Umwelt des späten Israelitentums und den Ursprung der Vier-Monarchien-Konzeptionen nötig. Bekanntlich stößt sich die Auffassung des Danielbuches, daß auf ein babylonisches Reich ein medisches gefolgt sei, mit dem tatsächlichen Verlauf der Weltgeschichte; denn während im 7. Jahrhundert v.Chr. die Babylonier noch eine Provinz des vorangegangenen assyrischen Staates waren, gab es im Osten bereits einen selbständigen medischen Staat. Er hat dann im Verein mit den aufbegehrenden Neubabyloniern Ninive vernichtet. Später unterliegen beide Mächte dem Perserkönig Kyros, jedoch Medien zuerst. Infolgedessen mußte Medien als Nummer Eins vor dem babylonischen Nebukadnezar stehen, wenn das Danielschema historisch zutreffen sollte. Die Verirrung in der Danielchronologie ist jedoch aus der Sicht des späten Israels heraus begreiflich. Seit Swains Artikel von 1940¹⁷ ist weithin anerkannt, daß die Theorie von vier aufeinanderfolgenden weltgeschichtlichen Epochen, geprägt von Großmächten unterschiedlicher völkischer Herkunft, bereits vor der Danielüberlieferung im außerbiblischen, vermutlich iranischen Raum vertreten worden ist. Dort aber war die Reihe Assyrer - Meder - Perser - Griechen/Makedonen, chronologisch zutreffend, vorausgesetzt, deren erste drei Glieder schon bei Herodot und Ktesias zusammengestellt werden. Diese ältere Sicht einer durch die göttliche Vorsehung geordneten, vierteilten Weltgeschichte findet sich in einigen spätsraelitischen Quellen vor und neben Daniel, so Tob 14,4ff.¹⁸, in der 70-Hirten-Vision 1Hen 89,59ff.¹⁹, TestNaft 5,8²⁰ sowie in der 4. Sibylle 49ff²¹. Für die Anfangsposition hat demnach die Danielüberlieferung eine nachträgliche Änderung vorgenommen, um den Beginn der Weltreichsepoche mit dem Ende des jüdischen Reiches und dem Exil zusammenfallen zu lassen und deshalb die Babylonier in die Epochengliederung einzubringen.

Der Targumist findet in 1 Sam 2 aber eine historisch zutreffendere und in Blick auf Israels Geschick überzeugendere Lösung, die in dieser Form keine Nachahmung gefunden hat. Sie entspricht dem tatsächli-

¹⁷ J.W. Swain, *The Theory of the Four Monarches*, CP 35 (1940), 1-21; vgl. K. Koch, *Das Buch Daniel* (EdF 144; Darmstadt 1980), Kap. 8.

¹⁸ J. Lebram, *Die Weltreiche in der jüdischen Apokalyptik*, ZAW 76 (1964), 328-331.

¹⁹ Assyrien/Babylonien (als Einheitsstaat) - Persien - Alexanderreich - Seleukiden; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10; Tübingen 1969), 343.

²⁰ Assyrer - Meder - Perser - Chaldäer (?) - Seleukiden; J. Becker, *Die Testamente der 12 Patriarchen* (JSHRZ III/1; Gütersloh 1980), 25f. 103 mit A. 8c.

²¹ D. Flusser, *The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel*, IOS 2 (1972), 148-173; J.J. Collins, *The Sibylline Oracles Book 4*, in: J.H. Charlesworth, *The OT-Pseudepigrapha I* (Garden City/New York 1983), 381-389.

chen Verlauf der Geschichte des Altertums, in dem Assyrien als erstes Großreich festgehalten wird. Andererseits wird Babylonien als die für die Geschichte Israels bedeutsame Staatsbildung nicht übergangen. Der Übersetzer erweist sich also als ein selbständig denkender und geschichtlich gebildeter Kopf. Aber nicht nur die Auswahl der vier Größen ist bemerkenswert. Hinzu kommen eine Reihe von Andeutungen, die nicht nur Aufschluß über seine Einschätzung geschichtlicher Mächte, sondern auch über die Zeit seines Wirkens geben können.

Der assyrische Sanherib wird nicht nur in die erste Stelle eingerückt. Seiner Zeit wird darüber hinaus ein exemplarischer Charakter beigelegt, der der Rolle entspricht, die Babylon und Nebukadnezar als goldenes Haupt nach Dan 2 spielen. An Sanherib vollzieht sich bei seinem Angriff auf Jerusalem ein gewaltiges Wunder, das weltweites Aufsehen und ein Bekenntnis zur Übermacht des allein Heiligen analog Dan 3,31 bei sämtlichen Völkern hervorruft. Die überragende Rolle, die der assyrischen Epoche eingeräumt wird, läßt sich am ehesten aus heidnischen Nachrichten über die sagenhafte Macht assyrischer Könige ableiten. Dem Targumisten ist anscheinend bekannt, daß die assyrische Herrschaft ganz andere Dimensionen erreicht hatte als die kurzlebige Epoche neubabylonischer Könige.

Babylonien wird an zweiter Stelle vorgeführt, doch der dafür repräsentative Nebukadnezar wird nicht als Erzbösewicht gemalt, wie in anderen israelitisch-jüdischen Überlieferungen, sondern bekommt eine anscheinend wohlmeinende göttliche Mahnung mit auf den Weg, sich nicht zu überheben. Erstaunlicherweise verlautet nichts davon, daß er Jerusalem und den Tempel zerstört und das Exil heraufgeführt hatte.

Auch bei Jawan wird von dessen Übergriffen auf Jerusalem und den Tempel nichts berichtet. Mehr als über die Griechen wird über ihre hasmonäischen Gegner ausgesagt, denen Hanna einen siegreichen Aufstieg nach Niederlagen voraussagt. Der Übersetzer hegt also Sympathien für die Nachfahren der Hasmonäer; vielleicht waren ihm solche noch bekannt. Jedenfalls gilt deren autonome Herrschaft über Israel als bedeutsamer als Entweihung und Reorganisation des Tempels.

Eingehend wird hingegen auf die Hamansöhne und die Stadt Rom eingegangen. Für die Perser herrscht offenbar soviel Wohlwollen, daß der Targumist sie als Fremdmacht und deshalb als epochenbeherrschendes Volk übergeht. Vermutlich hat er in Anlehnung an Dan 5,28 die medische und persische Herrschaft als abschließendes Teil der babylonischen Epoche eingegliedert. Nur indirekt kommen iranische Verhältnisse zur Sprache, wenn die Söhne Hamans als weltpolitische Figuren genannt werden. Denn Haman selbst war nicht iranischer Herkunft, sondern nach Est 3,1 ein in den Osten verschlagener Amalekiter und nach den Targumtraditionen (s.o.) sogar ein Abkömmling Edoms. Deshalb lassen sich seine Söhne mit Rom als letztes Weltmacht gleich-

setzen. Haman und Mardochai werden auch in anderen jüdischen Überlieferungen in die Reihe der vier Weltreiche einbezogen. So wird im Midrasch Ber.R zu Gen 49,27 Mardochai dem zweiten medischen Reich zugeordnet²². In Meg 11a,20 Bar zu Lev 26,44 werden die Chaldäer aufgeführt, danach die Griechen, denen Simeon der Gerechte und die Hasmonäer gegenübergestellt werden, schließlich die Perser (oder Römer) in der Zeit Hamans, Mardochais und Esthers²³.

An dieser Stelle fällt auf, daß im Unterschied zu den drei vorangehenden Epochen für Rom kein Königtum vorausgesetzt und erwähnt wird, obgleich sich das von dem überkommenen Muster einer Monarchiensukzession her nahelegen würde. Das weckt die Vermutung, daß zur Zeit der Übersetzung Rom noch als Republik verfaßt und noch kein Kaisertum installiert war (oder war im Osten der Prinzipat des Augustus noch nicht als eine Form von Monarchie erkannt worden?). Für eine frühe chronologische Ansetzung in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts v.Chr. spricht weiter, daß vom Krieg um Jerusalem und von der Zerstörung des Tempels kein Wort verlautet. Zwar fehlt ein entsprechender Hinweis schon bei der Nebukadnezar-Epoche. Doch deren unheilvolles Ergebnis liegt längst zurück und ist durch die göttliche Fügung und die Entstehung des zweiten Tempels wieder ausgeglichen worden. Daß hingegen ein jüdischer Schriftsteller nach 70 n.Chr. über die Israel umfassende Weltgeschichte gehandelt und dabei die letzte große Katastrophe seines Volkes völlig übergangen hätte, erscheint wenig wahrscheinlich.

Aus der Sicht des aramäischen Textes ist nach Untergang und Verwüstung Roms die gegenwärtige Weltzeit noch nicht zuende. Vielmehr heben danach besondere Großtaten Jahwäs an V. 6; es kommt zur Auferstehung der Toten, zu Besenkung oder Enteignung, also zum Weltgericht, wobei die Gefahren von Verdammnis und Gehinnom unterstrichen werden, während das Paradies keine Erwähnung findet. Schließlich kommt es noch zur Besiegung Gogs, eines letzten, historisch nicht ableitbaren und von den Enden der Erde her heranstürmenden Feindes (Gog wird auch Lev 26,44 von den palästinischen Targumen hinter Rom eingereiht).

Geschlossen wird mit einem Hinweis auf den Messias und sein Reich. Von ihm war vorher nicht die Rede. Heißt das, wie oben schon erwogen, daß für den Targum der endzeitliche Gesalbte erst dann auf die Bühne treten wird, wenn Auferstehung und Weltgericht vorüber sind, vergleichbar der Erscheinung des "Menschenähnlichen" Dan 7,13f.? Oder ist eine Mitwirkung des Messias auf früheren Stufen des

²² A. Wünsche, *Bibliotheca Rabbinica* I (Leipzig 1881 = Darmstadt 1967), 493.

²³ Bill IV, 895.

zeitlichen Ablaufs stillschweigend vorausgesetzt, etwa bei der Vernichtung Roms (vgl. Hab 3,17f. T; 4. Esra 11,37ff.)? Es hat den Anschein, als ob der Messias nur wegen des entsprechenden hebräischen Stichworts erst am Ende genannt wird. Über seine eigentliche Zeit läßt sich daraus kein sicherer Schluß ziehen.

Überblickt man das aramäische Hannalied, so bietet es ein apokalyptisches Summarium der Universalgeschichte und ihrer eschatologischen Fortsetzung, und das in einer gedrängten, aber alle entscheidenden Themen berücksichtigenden Zusammenfassung. "The targumist has transformed the biblical song of Hannah into a revelation of Israel's future history and the events surrounding the eschaton"²⁴. In anderen Targumtexten gibt es dafür keinerlei Entsprechung. Der Text nimmt also inhaltlich eine Sonderstellung ein. Das wird unterstrichen durch die sprachlichen Eigentümlichkeiten, die er aufweist, wie etwa das oben erwähnte seltene *kēbar* oder auch der Brauch, zukünftige Geschehnisse mit *ʿatīd d/l* anstatt mit Imperfekt (PK) anzuzeigen. "The language, paraphrastic technique, and theology set the passage apart from the bulk of Targum Jonathan of the Former Prophets. So we are most likely dealing with a traditional piece taken over in the final redaction of the Targum." Dieser Behauptung Harringtons²⁵ läßt sich nur beipflichten.

III

Es ist üblich und nützlich, *textkritische* Beobachtungen anderen exegetischen Ausführungen vorzuschicken. Im Fall von 1 Sam 2 soll ausnahmsweise der umgekehrte Weg eingeschlagen werden. Zum aramäischen Hannalied gibt es einige kleinere Varianten der Handschriftenüberlieferung, die übergangen werden können. Ausweislich des Apparats bei Sperber weist jedoch die Antwerpener Polyglotte eine wesentlich verkürzte Fassung auf, die dem masoretischen Text näher steht als alle anderen Handschriften und Drucke. Was in der Antwerpener Ausgabe nicht enthalten ist, erscheint in der obigen Synopse in eckigen Klammern. Dieser Druck läßt alle geschichtlichen Verortungen der Textteile aus. So liest man V. 1 nichts von Samuels Philistersieg, auch nichts von Heman und dem wunderhaften Endsieg über den zeitgenössischen Feind. V. 2 entfällt der Hinweis auf Sanheribs Anmarsch und Niederlage, damit auch das Bekenntnis der Völker zu dem allein Heiligen. Entsprechend verlautet V. 3 nichts über Nebukadnezar und V. 4 nichts über die Jonier und ihre hasmonäischen Gegenspieler sowie V. 5

²⁴ Harrington, Apocalypse, 152.

²⁵ Ebd., 152.

nichts über die Hemansöhne, ihren Reichtum, aber auch über Mardochai und Esther; es gibt keinen Verweis auf Jerusalem und Rom und dessen Heere. Eine Bezugnahme auf die vier Reiche unterbleibt also insgesamt. Im zweiten Teil wird die einleitende Hervorhebung der Großtaten Jahwäs V. 6 ausgelassen. Sonst wird aber ein von den übrigen Fassungen nur unwesentlich abweichender Text geboten. V. 8 bringt die Polyglotte sogar Erweiterungen, indem sie die Erwähnung der Frevler zweimal mit der Erklärung versieht "die seinen Memra übertreten".

Was die Kurzfassung bietet, ist also keine wort-wörtliche Entsprechung zur hebräischen Vorlage. In V. 1 wird über *M* hinaus wie in den anderen Fassungen auf den Geist der Profetie in Hanna verwiesen, auf den ihr geschenkten Anteil und die ihr zugeteilten Gaben. V. 2b wird ebenfalls "deinem Volk" in den Mund gelegt. Am Ende von V. 3 wird über *M* hinaus die Bestrafung der Sünder angesagt, in V. 4 das künftige Vergessen der Armut bei den jetzt Notleidenden. V. 8.9 erscheint zweimal der in *M* fehlende Verweis auf Gehinnom. V. 10 wird sogar die Abwehr Gogs wie in den anderen Fassungen geweißt. Wie ist die Antwerpener Fassung zu beurteilen? Bezeugt sie eine älteren, wörtlichere Stufe aramäischer Übersetzung?

Das Problem läßt sich nur bedingt von 1 Sam 2 allein her beurteilen. Die Antwerpener Polyglotte bietet nämlich auch an anderer Stelle einen gegenüber den übrigen Targumen kürzeren Text und das bei einem ganzen Buch, nämlich im sog. dritten Targum zu Esther. Für dessen Erklärung stehen sich heute zwei Positionen schroff gegenüber. P. Grelot²⁶ sieht in der Antwerpener Kurzfassung die älteste erhaltene Übersetzung. M. Goshen-Gottstein²⁷ beurteilt sie hingegen als eine junge humanistische Rezension, die eine vorgegebene paraphrasierende Vorlage einem hebräischen Original angleichen wollte. Für eine Entscheidung bedarf es weiterer Untersuchungen. Im Blick auf 1 Sam 2 spricht jedoch die Memra-Erweiterung in der Antwerpener Fassung nicht dafür, daß hier eine alte Übersetzung greifbar wird. Zudem spricht die ungewöhnliche Reihung der vier Weltreiche in der Langfassung dafür, daß hier ein alter Text vorliegt. Ein späterer Abschreiber dürfte ihn als anstößig empfunden und deshalb die allzusehr über *M* hinausgehenden Verweise gestrichen haben.

²⁶ Observations sur les targums I et III d'Esther, Bib. 56 (1975), 53-73.

²⁷ The Third-Targum on Esther, Bib. 56 (1975), 301-329; vgl. P. Schäfer, TRE 6, 225.

IV

Von der Profetin Hanna berichtet nicht nur das Alte Testament. Nach Luk 2,36-38 wird das neugeborene Jesuskind bei seiner "Darstellung" im Tempel von einer uralten Profetin Hanna als Messias begrüßt und Gott deshalb gepriesen, weil er dadurch die Erlösung Jerusalems heraufführe. Manches spricht dafür, daß die von Lukas aufgegriffene Überlieferung den Targumtext 1 Sam 2 voraussetzt. Der Name Hanna ist von der im Tempel von Silo nach T plötzlich inspirierten Seherin auf ein namensgleiches Gegenbild im Tempel von Jerusalem übertragen worden. Hinzu kommt, daß das Stichwort "Erlösung" im Aramäischen *purqanā* 1 Sam 2,1 (für Hebr. *šûʿâ*) seinen Anknüpfungspunkt findet, und es außerdem dem Targum betont um Jerusalem geht V. 2.5, das in der Vorlage überhaupt nicht erwähnt war. Der Lukastext läßt ahnen, welche Bedeutung aramäische Wiedergaben für das Schriftverständnis der sich ausbildenden christlichen Gemeinde gehabt haben können.

Für die Biblische Theologie, wie sie heute von vielen gefordert wird, um den exegetischen Ertrag für gegenwärtige dogmatische und ethische Überlegungen relevant werden zu lassen, genügt es nicht, sich auf einen ursprünglichen Sinn einer biblischen Textstelle zu beschränken. Vielmehr ist es notwendig, den dynamischen Prozeß biblischer Überlieferungen zu berücksichtigen, der auch nach der ersten Verschriftung und der Endredaktion eines Buches weitergelaufen ist. Was an der Nahtstelle zwischen Altem und Neuen Testament "kanonisch" gemeint gewesen ist, läßt sich am ehesten aus den Absichten der damaligen Übersetzer entnehmen. Das eröffnet gelegentlich Perspektiven, die nicht nur die Gottesbeziehung des Einzelnen oder des einen erwählten Volkes betreffen, sondern Gottes Walten in der Geschichte überhaupt thematisieren. Vielleicht tut es uns in einem global werdenden und ökumenischen Zeitalter gut, solche Anstöße nachdenken.

Der historische Muhammad im Spiegel des Koran - Prophetentypus zwischen Seher und Dichter?¹

Angelika Neuwirth

0. Der Prophet als Prototyp des legitimen *Sprechers* der Gesellschaft - ein Vorläufer des modernen Schriftstellers in der islamisch-geprägten Welt

Der Prophet Muhammad als Stifter der Religion der Islam, als Begründer des ersten islamischen Gemeinwesens, ist gerade in unserer Zeit als Leitbild des gläubigen Muslim eine über die Grenzen der islamischen Glaubensgemeinschaft hinaus bekannte Figur - umso interessanter ist es, festzustellen, daß seine Person auch in säkularisierten Kreisen eine lebhaftete Rezeption erfährt. Ein aktuelles Ereignis in der modernen arabischen Literaturszene hat kürzlich von neuem auf einen inzwischen fast zwanzig Jahre alten Roman aufmerksam gemacht, an dem im besonderen Maße erkennbar wird, wie sehr der Prophet Muhammad, über seine Bedeutung für die Gläubigen hinaus - für die modernen Intellektuellen, sogar für solche, die gar nicht muslimischen Kreisen entstammen - zu einem Prototypus des Sprechers der Gesellschaft geworden ist. Das Ereignis, auf das hier angespielt wird, ist eine sehr ungewöhnliche Preisverleihung - die Verleihung des israelischen Staatspreises für Literatur an den palästinensischen Autor Emil Habibi. Der Anfangspassus seines Hauptwerks, des Romans "Der Peptimist" lautet:²

¹ Leicht überarbeitete Fassung eines am 9.7.1992 im Rahmen des Graduierten-Kollegs der Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn "Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien" gehaltenen Vortrags.

² E. Habibi, *Al-waqā'ir al-ġariba fi ḥitaf Sa'īd Abi n-naḥs al-mutaṣā'il* (Haifa 1974 = Damaskus 1984), 59 = ders., *Der Peptimist oder Von den seltsamen Vorfällen um das Verschwinden Saids des Glücklosen*. Roman aus Palästina (Basel 1992), 9.

"Mir schrieb Said der Glücklose, der Peptimist: Ich will Ihnen berichten vom Wundersamsten, das je einem Menschen widerfahren ist seit dem Vorfall mit dem Stab des Mose, der Geschichte von der Auferstehung Jesu und der Wahl des Gatten der Lady Byrd zum Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika!"

Was der - ironische - Erzähler hier so triumphal feststellt, ist nichts anderes als die von ihm erfahrene Berufung zum Schriftsteller. Sie wird von ihm mit drei Präzedenzfällen in Verbindung gebracht, nämlich der Berufung zweier Propheten, der des Mose, der sich - islamischen Vorstellungen nach - durch die Verwandlung des Stabes in eine Schlange als Prophet ausweist, und Jesu, der seine entsprechende Legitimation durch Totenerweckungen erbringt³, sowie der Berufung eines amerikanischen Präsidenten in sein Amt. In einem späteren Kapitel wird das Berufungserlebnis des Erzählers entfaltet: es ist deutlich der uns aus der Prophetenbiographie bekannten Berufung Muhammads nachgebildet.⁴ Habibi will hier offenbar eine Erfahrung aus seinem eigenen multikulturellen Horizont mitteilen: der Figur des Propheten als Idealtypus des Sprechers seiner Gesellschaft im traditionellen islamischen Selbstverständnis entspricht in der modernen

³ Der Erzähler bei Habibi spielt hier auf das islamische Dogma von der "Unnachahmlichkeit des Koran" an (s.u. 4.1.). Die damit verbundene Prophetologie verlangt von einer auf das Prophetentum Anspruch erhebenden Person die Erbringung eines Bestätigungswunders. Für Mose (Muṣā) beruft man sich auf seine auch im Koran (Sure 7, 26, 27, 28) berichtete Verwandlung des Stabes in eine Schlange; der entsprechende Prophetenerweis Jesu (ʿĪsā) wäre die Erweckung von Toten, die hier - mit einem Seitenblick auf die Christen - durch die - innerislamisch nicht zugestandene - Auferstehung selbst ersetzt ist. Wundersamen Umständen kann sich schließlich auch die Amtseinsetzung eines westlichen Staatsoberhauptes verdanken, wie die enigmatischen Umstände um die Ermordung von Präsident Johnsons Amtsvorgänger zeigen; vgl. mein Nachwort zu der deutschen Ausgabe des Werkes von Habibi.

⁴ Vgl. zu der Berufung des Erzählers Peptimist, arab., 87-90; deutsch, 62-68, den Bericht über die Berufung des Propheten: Koran, Sure 53,1-18 und Ibn Hišām, *As-Sira an-nabawīya* (Ed. M. as-Saqā), (Kairo 1955), 15-19 (= engl. 106f.). Beide Berichte gehen von der Situation des Schlafs des "Novizen" aus, eine schrittweise Annäherung zwischen ihm und der ihn initiiierenden Figur findet statt (Koran 53,8f.; aber nicht Ibn Ishāq), die zu einer Ergreifung des "Novizen" führt, aus der sich dieser zunächst zu lösen versucht; die Begegnung kulminiert in dem Auftrag, zu "rezitieren" resp. in dem zunächst direkt ausgesprochenen Auftrag, furchtlos zur Veränderung der bedrückenden Wirklichkeit zu schreiten, nämlich (wie später, Peptimist, arab. 123f.; deutsch 118f. präzisiert wird) "zu schreiben".

westlichen Welt das demokratisch gewählte Staatsoberhaupt, beide kommen - wie die Beispiele zeigen - zuweilen durch wundersame und durchaus ambivalente Umstände zu ihrem Amt. Welche Figur entspricht ihnen nun in der nicht mehr traditionellen, jedoch auch nicht westlichen Modellen folgenden zeitgenössischen nahöstlichen Welt? Die Frage wird durch die kühne Parallelisierung von Prophet, Präsident und erzählendem Ich in unmißverständlicher Weise beantwortet: es ist der Vertreter der Wortkultur, der Schriftsteller, der diese Rolle auf sich zu nehmen hat.

1. Die Anfänge Muhammads und ihre altarabischen Voraussetzungen

1.0. Muhammads Bild in der westlichen Forschung

Was liegt nun am Anfang jenes langen Entwicklungsweges, den dieser Typus in der Geschichte der islamischen Welt bis hin zu seiner Manifestation im modernen intellektuellen Selbstverständnis zurückgelegt hat, wie hat sich der mit dem Propheten Muhammad gegebene besondere Typus selbst herausgebildet? Die *Opinio communis* der westlichen Kritik⁵ findet sich etwa bei J. van Ess referiert⁶ (kursiv Gesetztes von A.N.):

"Der prophetische Typus, den er (d.h. Muhammad) repräsentiert, ist nicht leicht zu fassen. Von *Visionen* ist im Koran die Rede; aber wir wissen nicht, ob sie am Anfang seines Auftretens standen. *Ekstatische* Erlebnisse werden berichtet; Muhammad hat sich dabei anscheinend *verhüllt*, wie wir dies auch sonst von Visionären wissen. Aber der Koran gibt nur Andeutungen, und die spätere Exegese hat sie manchmal weiter verdunkelt. ... Das einzige sichere Kriterium, das wir in Händen halten, ist die *Diktion*: kurze, häufig elliptisch verkürzte Aussagen, an Aufschreie erinnernd und von *rätselhaften Schwurformeln* eingeleitet, zusammengehalten von eindringlichen *Prosareimen*, packende Bilder, in Engführung hintereinander gebracht - der Stil der *Wahrsager*, wie die Araber sie kannten. Ihnen ist Muhammad wohl auch in seinem Auftreten am ehesten verwandt; von Prophetie im alttestamentlichen Sinne wußte er gar nichts... Mit Wahrsagern oder Besesse-

⁵ Für frühere Standard-Darstellungen von Leben und Bedeutung Muhammads sei verwiesen auf T. Andrae, Mohammed. Sein Leben und sein Glaube (Göttingen 1932 = Hildesheim 1977); F. Buhl, Das Leben Muhammads (Heidelberg 1955; dän. 1903); J. Fück, Die Originalität des arabischen Propheten, ZDMG 90 (1936), 509-525; ders., Muhammad - Persönlichkeit und Religionsstiftung, Saec. III.1 (1952), 70-93.

⁶ In: H. Küng/J. van Ess/H. v. Stietencron/H. Bechert, Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus (München/Zürich 1984), 38.

nen haben ihn darum auch seine Zeitgenossen meist verglichen - oder mit den Dichtern, die man sich gleichfalls als besessen, von einem Jinn inspiriert vorstellte. Er selber hat dies entrüstet von sich gewiesen, wohl gerade deswegen, weil er sich der bedrückenden *Nähe* dieser falschen Vorbilder *bewußt* war. Natürlich hatte er recht, wenn er den Unterschied betonte: Was er vorbrachte, war keine Zeichendeuterei mehr, und vor allem ließ er sich für seine Gesichte nicht bezahlen. Er handelte unter heiligem Zwang".

Hier wird der Prophet Muhammad zumindest für den Beginn seines Auftretens eindeutig Mustern aus der heidnisch-arabischen Welt zugeordnet. Ganz konkret hätte er zunächst den beiden älteren Sprechertypen seiner Umwelt nahestanden, denen als wesentlichstes äußeres Merkmal ihr erregtes, emphatisches Sprechen in kurzgliedriger gereimter Rede, arab. *Sagʿ*⁷, gemeinsam ist, nämlich dem *Kāhin* (dem Seher) einerseits und dem Dichter, präziser: dem polemisch-satirischen Stegreif-Dichter, arab. *šāʿir*, andererseits. - Werfen wir zunächst einen Blick auf deren sozialen Rollen.

1.1. *Kāhin* und *šāʿir*

1.1.1. *Kāhin*

Namentlich mit der Verbindung zu dem aus Ekstase heraus artikulierenden altarabischen Seher, dem *kāhin*, ist eine durchaus nicht unproblematische, ja für einen Verkünder des Monotheismus sogar eindeutig kompromittierende Verwandtschaft angesprochen: der altarabische *kāhin* gehört zum kultischen Personal der heidnischen Heiligtümer der Halbinsel, denen der siegreiche Islam wenige Jahre später bekanntlich ein Ende gesetzt hat. Nachrichten über die *kuhhan*, wie sie aus dem 3. bis 6. Jahrhundert bruchstückhaft und in sekundären Quellen überliefert sind, hat Julius Wellhausen gesammelt⁸. Chronologisch überblickbar oder auch nur historisch verbürgt sind die Nachrichten über die Praktiken und Funktionen der *kuhhan* nicht, vor allem sind aber die von ihnen überlieferten Aussprüche verdächtig, als Zeugnisse obsolet gewordener Riten später verfälscht oder sogar fabriziert worden zu sein. Auch spätere Forscher wie T. Fahd, kommen daher über die Bestimmung des *kāhin* als "alleinigem Träger übernatürlichen Wissens", als "Verkünder

⁷ Unter *Sagʿ* versteht man eine kurzgliedrig reimende, weitgehend in Parallelismen-Häufung bestehende Rede, wie sie in bestimmten zeremoniellen Situationen des alten Arabien in Gebrauch war. Vgl. M. Ullmann, Untersuchungen zur Ragazpoesie. Ein Beitrag zur arabischen Sprach- und Literaturwissenschaft (Wiesbaden 1966), 9: "Kennzeichnend für den *Sagʿ*, die altarabische Reimprosa, das Ausdrucksmittel der Zauberer und Beschwörer, ist der ein bestimmtes Kolon abschließende Reim. Im Kolon selbst gelten keine Regeln für die Akzent- und Quantitätenfolge".

⁸ Reste arabischen Heidentums (Berlin 1889 = Berlin 21961).

und Ausleger der orakel-artigen Mitteilungen einer individuellen Gottheit"⁹, nicht weit hinaus. In einer einzigen - mittelmekkanischen - Versgruppe des Korans (26.222-224), die vielleicht den Versuch einer Einordnung der von den Kahinen gepflegten Beziehung zu bestimmten Dämonen in den monotheistischen Horizont reflektiert, werden die Kahine mit jenen *ṣayāṭīn* in Verbindung gebracht, die durch Belauschen der himmlischen Ratsversammlung Zugang zu übernatürlichem Wissen zu erhalten versuchen. Der koranischen Dämonologie zufolge werden die *ṣayāṭīn* dabei aber von Engeln abgewehrt und bleiben daher ohnmächtig, haben also gar kein nennenswertes übernatürliches Wissen weiterzugeben. Kahine, wie sie noch in der Zeit zu Beginn des Islam gewirkt haben mögen, sind also Personen, die ihre - oft mit rätselhaften Schwüren eingeleiteten - Orakel-Sprüche, von magischen Praktiken begleitet, unter einer Art übernatürlichem Zwang artikulieren, ohne rationale Kontrolle über ihre Äußerungen, die sie selbst als von den sie inspirierenden Kräften empfangene Anreden in der 2. Ps. Sg. wiedergeben. Sie tragen diese im Auftrag einer rat- und hilfesuchenden Gruppe vor und lassen sich dafür auch entlohnen.

1.1.2. *Ṣāʿir*

Dagegen nimmt sich die zweite Assoziation - mit dem satirischen Dichter - fast harmlos aus. Bei ihm ist natürlich nicht an den Dichter von Qasiden, von kompliziert gebauten Langgedichten, gedacht, sondern an einen spontan produzierenden volkstümlich formulierenden Urheber von oft sehr derben gegen einen persönlichen Gegner oder einen gegnerischen Stamm gerichteten Gelegenheitsgedichten. Der *ṣāʿir* in diesem Sinne teilt mit dem *kāhin* die sprachliche Form des aus wenigen kurzgliedrigen, parallel gebauten Versen bestehenden Reim-Spruches, der - wenn auch zu einem einfachen jambischen Versmaß, dem *rağaz*, gebündelt - noch deutlich eine Entstehung aus heftiger psychischer Erregung reflektiert. An ihn allein kann bei den im Koran abgewehrten Vorwürfen gedacht sein, denn nur dieser Dichtertypus ist es, der - wie Ignaz Goldziher in einer eingehenden Quellenstudie ermittelt hat - der traditionell als von einem ihm persönlich verbundenen Dämon (*ḡinn*, *ṣayṭān*, *ṭabīʿ*) besessen gilt. Bei ihm schlägt sich die Inspiration auch nicht in der künstlerischen Form der Gedichte nieder, die rhetorisch sehr wirkungsvoll, in Ton und Metaphorik aber schonungslos vulgär ausfallen können, sie manifestiert sich vielmehr in der Vermittlung des nötigen Wissens, das der Dichter für die Erfüllung seiner Funktionen innerhalb des Stammes braucht, daher auch seine Bezeichnung "*ṣāʿir*", das zwar allgemein für Dichter steht, aber etymologisch "Wissender" bedeutet. Goldziher nimmt als Ursprung dieser Dichtung, des sog. *hiğāʿ*, als eine gegen den Feind geschleuderte, wirksame und schadenbringende *Verfluchung* an; doch ist in Muhammads Zeit der Glaube an diese Ğinnen-Inspiration bereits verblaßt¹⁰, so daß die Berufung auf Ğinnen

⁹ T. Fahd, Art. *Kāhin* in EI.

¹⁰ Die schon von I. Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie. Bd. I (Leiden 1896) in Frage gezogene Lebendigkeit des Glaubens an die Ğinnen-Inspiration noch zu

zu einer verbalen Konvention und die *higa*- Gedichte zu bloßen Schelt- und Spottgedichten entschärft sind.

Synchron betrachtet weisen die beiden alten Sprecher-Typen - *kahin* und *ša'ir* also weder in ihrer sozialen Funktion noch in der besonderen Stoßrichtung ihrer Artikulationen - der *kahin* ist für die Vermittlung übernatürlichen Wissens, der *ša'ir* für die Außendarstellung seines Clans verantwortlich - nennenswerte Ähnlichkeit zu Muhammad auf. - Worin liegt nun die von den Unterstellungen der Mekkaner nahegelegte Vergleichbarkeit zwischen ihnen? Sollte sie in der häufig für Muhammads Offenbarungsempfang vorausgesetzten *ekstatischen* Disposition liegen? Werfen wir dazu einen Blick auf einige literarische Zeugnisse des frühen Islam selbst:

1.2. Muhammad als ekstatischer Sprecher? - Die koranische Auseinandersetzung

Die eingangs zitierte Charakteristik¹¹, die eine solche ekstatische Disposition erwägt, ist keineswegs ein Konstrukt der westlichen Kritik, sondern kann sich zum guten Teil auf Koranstellen, durchweg aber auf einheimische Exegese, berufen. An 15 Stellen im Koran schlägt sich eine energische Abwehr gegen die offenbar immer wieder von den mekkanischen Landsleuten vorgetragene Unterstellung nieder, Muhammad sei "*mağnun*", von Ginnen, Dämonen, inspirierenden Geistern, besessen, oder sei *kāhin* oder schließlich *ša'ir*. Diese Abwehr nimmt in späteren Suren stereotypen Charakter an; ihre anfängliche Ausführlichkeit vermittelt aber den Eindruck einer zunächst realen Schockwirkung dieser Unterstellungen. Schauen wir uns die koranische Auseinandersetzung selbst an:

Von den insgesamt 15 Stellen, an denen von heidnischen Inspirationsarten die Rede ist, brauchen uns in unserem Kontext nur die fünf frühmekkanischen Belege näher zu interessieren: 81.19-29, 68.1-6;44f., 69.38-52

Beginn des Islam gewinnt m.E. auch durch die von J. Shahid, A Contribution to Koranic Exegesis, in: G. Makdisi (Hrsg.), Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb (Leiden 1965), 563-580 angeführten Berichte aus dem K. al-Agani nicht wieder an Plausibilität. Die Berichte über eine von Muhammad selbst ausgesprochene Ermutigung zum *Higa* an einen ihm nahestehenden Dichter verlieren auch dann nicht an Schärfe, wenn man statt von der Ersetzung einer in ihrer schadenswirkenden Kraft realen Inspirationsquelle von der Ersetzung einer zur bloßen sprachlichen Konvention verblaßten heidnischen Praxis ausgeht.

¹¹ Sie zeichnet sich auch darin vor anderen Darstellungen aus, als hier eindeutig dem Koran als Quelle auch für die Biographie des Propheten gegenüber der Sira Priorität zuerkannt wird.

und 52.29-34. Sie sind im folgenden zur Verdeutlichung der einzelnen Schritte der Argumentation oberflächlich formalisiert:

- I = Überbringer des Wortes; - I Abwehr eines "falschen" Ü.
- II = Urheber des Wortes
- III = Empfänger des Wortes;
- III a/b/c/d/e/f jeweils Abwehr negativer Qualifizierung des Empfängers als
 - a: besessen,
 - b: geheimes Wissen zurückhaltend
 - c: Lohn entgegennehmend
 - d: *kāhin*
 - e: *šāʿir*
 - f: willkürlich etwas ersinnend
- IV= Empfangssituation
- V = Qualifikation des Wortes als liturgischer Text
- VI= Vortragssituation.

In Sure 81.19-29 heißt es:

ʿinnahū la-qawlu rasūlin karīm
ḏī qūwatin ʿinda ḏī l-ʿarši makīn
mutāʿin ṭamma ʿamīn
wa-mā šāhibukum bi-maḡnūn
wa-la-qad raʿāhu bi-l-ʿufuqi l-mubīn
wa-mā huwa ʿala l-ḡaybi bi-danīn
wa-mā huwa bi-qawli šayṭānin raḡīm
fa-ʿayna tadḥabūn
ʿin huwa ʿillā ḏikrun li-l-ʿālamīn

Es ist das Wort eines edlen Gesandten,
 von großer Stärke Macht beim Herrn des Thrones ...
 Keineswegs ist euer Landsmann ein Besessener!
 Er sah ihn selbst am hohen Horizont.
 Nicht geizt er mit der Enthüllung des Verborgenen.
 Es ist das Wort eines edlen Gesandten,
 nicht das eines fluchwürdigen Šayṭan!
 Wohin versteigt ihr euch!
 Es ist eine Mahnung/eine Rezitation für die Welten!

I
 I, II
 - IIIa
 IV
 - IIIb
 I
 - I
 V

Ganz ähnlich wird in 68.1-6; 44f. argumentiert:

nūn. wa-l-qalami wa-mā yaṣṭurūn
 mā ʾanta bi-niʿmati rabbika bi-maḡnūn
 wa-ʾinna laka la-ʾaḡran ḡayra mamnūn
 wa-ʾinnaka la-ʿalā ḥuluqin ʿaẓīm...
 fa-ḍarni wa-man yukaddibu bi-hāḍa l-ḥaḍṭi...
 ʾam tasʾaluhum ʾaḡran
 fa-hum min maḡramin muṭḡalūn
 ʾam ʾindahumu l-ḡaybu fa-hum yaktubūn...
 wa-ʾin yakādu llaḏīna kafarū la-yuzliqūnaka bi-ʾabṣārihim
 lammā samiʿu d-ḏikrā
 wa-yaqūlūna: ʾinnahu la-maḡnūn
 wa-mā huwa ʾillā ḏikrun li-ʿālamīn.

Beim Schreibrohr und dem, was sie niederschreiben!

Du bist - gottlob - nicht besessen

- IIIb

Dir wird dereinst dein verdienter Lohn zuteil

(indirekt: - IIIc)

Du bist von erhabener Sinnesart/Haltung

(indirekt: -IIIa?)

Überlasse mir die diese Botschaft leugnen...

Verlangst du denn von ihnen Lohn,

daß sie sich belästigt fühlen müßten?

- IIIc

Haben sie denn Einsicht in das Verborgene,

daß sie es niederschreiben könnten?

(indirekt: - IIIb)

Die Ungläubigen möchten dich, wenn sie die Rezitation hören,

mit ihren Blicken gern zum Straucheln bringen.

V, VI

Sie sprechen: 'er ist besessen!'

- IIIa

Es ist doch eine Mahnung/Rezitation für die Welten!

V

Die beiden Suren 69 und 52 sind etwas jünger, sie präzisieren nun das Verdikt der Besessenheit. Sie setzen auch bereits das in Sure 53 reflektierte, in Muhammads Wirken einmalige Ereignis einer späteren Wider-rufung von einmal vorgetragenen Versen¹² voraus. Es begegnet nun der neue Vorwurf, er erfinde eigenmächtig Teile seiner Botschaft:

¹² Die hier angesprochenen Verse, die sog. "Āyat ṣayṭāniya", die einmal nach 53.20 rezitiert worden sein sollen, räumten drei weiblichen mekkanischen Gottheiten einen Mittler-Status zwischen Allah und den Menschen ein. Sie wurden der Tradition nach ein wenig später von Muhammad als aus einer falschen Inspirationsquelle kommend erkannt und aus dem Rezitationstext getilgt. Bei dem hier verdächtigen ṣayṭan dürfte kaum an

69.38-52 heißt es:

*ʿinnahū la-qawlu rasūlin karīm
wa-mā huwa bi-qawli šāʿirin
qallīlan ma tadakkārūn
tanzīlun min rabbi l-ʿālamīn
wa-law taqawwala ʿalaynā baʿḍa l-ʿaqāwīl
la-ʾaḥadnā minhu bi-l-yamīn
tūmma la-qataʿnā minhu l-watīn...
wa-ʿinnahū la-tadakkiratun li-muttaqīn*

Es ist das Wort eines edlen Gesandten,	I
nicht das eines Dichters (šāʿir) -	- III d
wie wenig ihr doch gläubig seid! -	
noch das eines kāhin	- III e
wie wenig ihr euch doch mahnen laßt!	
es ist eine Offenbarung vom Herrn der Welten!	V
Hätte er etwas eigenmächtig gegen uns eronnen,	
so hätten wir ihn ergriffen...	- III f
Es ist eine Mahnung/Rezitation für die Gottesfürchtigen!	V

Die schon ans Ende der frühmekkanischen Zeit gehörige Sure 52 enthält erstmals eine Gegenherausforderung.

52.29-34

*Fa-dakkir fa-mā ʾanta bi-niʿmati rabbika
bi-kāhinin wa-lā maḡnūn
ʾam yaqūlūna: šāʿirun, natarabbasu biḥī rayba l-manūn
qul: tarabbasū fa-ʾinni maʿakum min al-mutarabbiṣīn
ʾam taʾmuruhum ʾahlāmuhum bi-hādā
ʾam hum qawmun ṭāḡūn
ʿam yaqūlūna: taqawwalahu,
bal lā yuʾminūn
fal-yaʾtū bi-ḥaḍīṭin miṭlihi
ʾin kānū šādiqīn.*

eine altarabische Inspirationsmacht, sondern wohl bereits an die biblische Figur des Satans gedacht sein; vgl. dazu Th. Nöldeke/F. Schwally, Geschichte des Qorans. I. Teil. Über den Ursprung des Qorans (Leipzig 1909 = Hildesheim 1961), 100-102.

Rezitiere, denn du bist - gottlob -

nicht *kāhin* noch besessen!

- IIIId,a

Oder behaupten sie: 'Dichter (*šāʿir*)!

Laßt uns abwarten, was das Schicksal mit ihm vorhat!"

IIIe

Sprich: 'Wartet ab! Ich warte mit euch!'

Gibt ihnen das etwa ihre Vernunft ein,

oder sind sie einfach aufsässig?

Oder behaupten sie: 'Er ersinnt es eigenmächtig!'

- IIIf

Sollen sie eine Botschaft seinesgleichen bringen,

wenn sie aufrichtig sind!

Man lernt insgesamt sehr wenig über konkrete Anhaltspunkte, die die Mekkaner zu ihren Unterstellungen bewogen haben könnten. Um die vier Passagen kurz zusammenzufassen: Muhammad wehrt sich gegen den *kāhin*-Vorwurf mit dem Hinweis, daß er keinen Lohn empfangt, kein verborgenes Wissen zurückhalte, er wehrt sich gegen den *šāʿir*- und Besessenen-Vorwurf mit der Berufung auf seine integre Haltung, er weist gegen den Vorwurf des eigenmächtigen Erdichtens von Teilen der Botschaft auf die tödliche Gefahr solchen Handelns hin. Ganz offenbar versteht er die Vorwürfe als Unterstellung eines *sozialen* Fehlverhaltens, das er nach bestem Wissen von sich weisen kann. Daß sein persönliches Hauptargument, der stete Hinweis auf seine ganz andere Inspirationsquelle, nicht zündet, kann bei Ungläubigen nicht überraschen; doch seine gesamte Selbstrechtfertigung trifft ins Leere, weil es seitens der Mekkaner offenbar gar nicht um konkrete, sachlich begründete Vorwürfe geht. Schon die einander streng genommen ausschließenden Identifikationen Muhammads mit dem *šāʿir* und dem *kāhin* weisen auf das mekkanische Dilemma hin, das Albrecht Noth¹³ treffend beschrieben hat:

"Der gemeinsame Grundzug bei diesen Versuchen der Qurayš, Muhammad in ihnen geläufige Personenkategorien einzuordnen, ist darin zu sehen, daß sie ihn als gesellschaftlichen Außenseiter identifizierten... (Den Qurayš) fiel es ... schwer, das Selbstverständnis Muhammads ..., (jemandes), der die Aufgabe hatte, seine Stammesgenossen zu warnen, *funktional* zu begreifen, da ihnen ein solcher Personentypus überhaupt nicht geläufig war und sie den Prediger aus dem Ḥašim-Clan folglich nirgends recht einordnen konnten...."

¹³ A. Noth, Die Hǧra, in: K. Haarmann (Hrsg.), Geschichte der Araber (München 1987), 20.

Dem entspricht, daß auch Muhammad selbst sprachlich noch keine Benennung für seine Rolle zur Verfügung hat; er behilft sich noch mit Funktionsangaben wie *nadīr*, Warner (Sure 51.50f.), *mundīr*, Warner (79.45) *mudakkir*. Mahner (88.21); der spätere Titel des Empfängers göttlicher Botschaft, Muhammads recht eigentlicher Ehrentitel, *rasūl*, Gesandter, wird in den frühmekkanischen Suren noch nicht auf ihn, sondern zunächst noch auf den göttlichen Boten verwandt, die Bezeichnung der Botschaft mit dem mehrdeutigen Wort "*dīkr*", Mahnung oder eher: Rezitation¹⁴, konnte gewiß auch keine Vertrautheit suggerieren, zumal die Näherbestimmung mit einem aramäischen Lehnwort "*li-l-ʿālamīn*" auf einen bei den Mekkanern kaum hoch im Kurs stehenden jüdisch-christlichen Kontext verwies.

1.3. Sira

Ist die vorhin erwogene Schockwirkung der mekkanischen Vorwürfe im Sinne einer psychologischen Verunsicherung Muhammads aufzufassen, im Sinne einer vielleicht anfangs mit Erschrecken festgestellten Nähe zu den früheren Sprechertypen? Die innerkoranische Auseinandersetzung läßt nichts davon erkennen; sie kulminiert stets in der Feststellung, daß das vorgetragene Wort ein liturgischer Text, ein *dīkr*, also keine *ephemere* Mitteilung in Erfüllung eines Auftrags ist. Hierin, in der Fehleinschätzung der Botschaft, dürfte das eigentlich Kränkende und Schockierende an der Unterstellung gelegen haben, kaum in der Offenlegung peinlich empfundener Ähnlichkeiten, sonst wäre nach Registrierung der Vorwürfe die verräterische Diktion kaum so lange Zeit beibehalten worden. - Direkt *bezeugt* sind Eingeständnisse von Befürchtungen Muhammads, dem *kāhin*-Typus nahezustehen, auch nicht etwa in Muhammad zeitgenössischen Quellen, sondern erst in der ca. ein Jahrhundert jüngeren Prophetenvita, der Sira, aus welcher die Verbindung Muhammads mit dem *Kāhin* - und bemerkenswerterweise nur mit ihm - dann in die westliche Diskussion eingedrungen ist. Hier wird dem Propheten z.B. nachgesagt, er habe seiner Gattin *Ḥadīġa* anvertraut:

¹⁴ Zu diesem Verständnis von "*dīkr*", wörtlich "Erinnerung", "Ermahnung", im Sinne eines Kürzels von "*udkuri sma rabbika*" "Preise den Namen deines Herrn!", "Rezitiere Preisungen!", s. U. Rubin, *Iqra' bi-smi rabbika ...! Some Notes on the Interpretation of Sūrat al-ʿalaq*, vs. 1-5 (1985 = Typoskript eines Vortrags).

"Ich sehe ein Licht und höre eine Stimme. Ich fürchte wirklich, ein *Kahin* zu sein"¹⁵.

Nun kommt der Prophetenvita gewiß kein unmittelbar dokumentarischer Wert zu; dennoch ist dieses spezifische Zeugnis, da vom später kanonisch gewordenen überhöhten Prophetenbild deutlich abweichend, gern als historisch akzeptiert worden: R. Paret etwa spricht in Anlehnung an die Sira-Darstellung von "einer Art Zwangsvorstellung Muhammads, die sich in seinem Bewußtsein eingeschlichen hatte"¹⁶. Wäre das so, müßte Muhammad noch etwa bis zum Ende der mittelmekkanischen Zeit - denn entsprechende polemische Passagen finden sich noch in späteren Suren - unter einem solchen Komplex gelitten haben. Es genügt aber bereits eine oberflächliche Kenntnis der Sira, um in solchen Passagen das für die dortige Exegese typische Muster einer narrativ-erbaulichen Entfaltung eines als allzu nüchtern empfundenen Koranverses wiederzuerkennen.

1.4. Koranstellen

Wir besitzen vor allem explizite koranische Zeugnisse über den Prozeß des Offenbarungsempfangs, die eine ekstatische Disposition Muhammads sehr unwahrscheinlich machen: die beiden Suren 73 und 74, in denen der Prophet angewiesen wird, sich auf den Empfang neuer Offenbarungen während der Nachtzeit vorzubereiten. Hier werden Vigilien-ähnliche Gottesdienste vorausgesetzt, durchaus nach Muster der umgebenden monotheistischen Religionen, denn ein ganz besonderer Akzent liegt auf der liturgischen Gestaltung; es fällt die Betonung des von Muhammad erwarteten *tartil*, d.h. der Technik des Psalmodierens auf¹⁷, ebenso der

¹⁵ Für den Muhammad zugeschriebenen Ausspruch bei Ibn Sa'd, *Aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*. I: *As-sira aṣ-ṣarīfa an-nabawīya* (Beirut o.J.), 195, den R. Paret, Mohammed und der Koran (Stuttgart ⁶1985), 51, anzieht, ließe sich - nicht nur in dem bereits oben A. 4 genannten Bericht des Ibn Ishaq - eine Fülle von Parallelen anführen, die sich leicht aus der "midraschischen Technik" der Sira erklären lassen, Einzelelemente von Koranversen zu selbständigen narrativen Einheiten auszubauen.

¹⁶ R. Paret, Mohammed, 51.

¹⁷ Für die Voraussetzung von "Kantilene" als zeremonielle Gesänge des Surenvortrags sind wir nicht allein auf das Zeugnis der einheimischen Lexikographen, die "*tartil*" aus V. 73.4 im technischen Sinne des später allein vorstellbaren Koranvortrages mit Kantilene verstehen, angewiesen. Die Form der Koranverse legt diese Bestimmung nahe, s. A. Neuwirth, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren (Berlin 1981).

Hinweis, daß zu dieser Zeit - und in dieser Situation des Abhaltens von Liturgie - die Worte einprägsamer seien als am Tage¹⁸. Keinerlei Verweis also auf den Tiefschlaf, aus dem heraus - den altorientalischen Vorstellungen von Sehertum, von *hāzōn*, von *n^ebūʿā*¹⁹ gemäß - göttliche Berührung stattfindet noch auch auf ein rituelles Sich-Verhüllen angesichts der zu gewärtigenden Erschütterung. Die beiden vermeintlichen Verweise auf das Sich-Verhüllen Muhammads, die in der Anfangsanrede eben dieser beiden Suren zu finden sind, sind bei näherem Hinsehen m.E. nicht mehr als Anspielungen auf die spezifische Bekleidung des Propheten bei Nacht, er hat sich zu dieser späten Zeit der Vigilien bereits in seinen *ditār* resp. einen *zimāl* genannten Umhang gehüllt.

Auch das Argument der Visionen Muhammads, die ihn mit dem *kāhin* verbinden könnten, wiegt wenig für die Hypothese eines ekstatischen Sprechertypus: die Gesichte, die der Koran in Sure 53 ausdrücklich auf zwei begrenzt hält, werden in einem geradezu distanzierten Ton referiert, und auch dies nur zur Legitimierung der koranischen Botschaft als wirklich göttlich autorisiert.

So bliebe für den Erweis der Hypothese von Muhammads ekstatischer Grunddisposition, wie im obigen Zitat bereits betont, als wirklich tragende Stütze nur die *Diktion* des Koran selbst. Mit dieser haben wir uns im folgenden auseinanderzusetzen.

2. Das reale "Delikt": die im Koran riskierte Nachbarschaft zu den älteren Rede-Typen

Es läßt sich gewiß nicht leugnen, daß bestimmte Form-Merkmale der frühen Suren bei den Hörern assoziativ Erinnerungen an die Rede eines Ekstatikers, an *kāhin*-Rede, im Falle einer einzigen vollständigen Sure,

¹⁸ Neben dem expliziten Hinweis in Sure 73,1-8 auf die Entwicklung von frühmekkanischen Suren aus dem Kontext von Vigilien weisen auch einzelne Gruppen von Sureneinleitungen auf eine solche hin; s. A. Neuwirth, Der Horizont der Offenbarung. Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit, in: U. Tworuschka (Hrsg.), Gottes ist der Orient - Gottes ist der Okzident. FS A. Falaturi (Köln/Wien 1991).

¹⁹ Zu חזון s. A. Jepsen, Art. חזון, ThWAT II, 822-835; zu נבואה s. H.P. Müller, Art. נביא, ThWAT V, 140-163.

111²⁰, auch an *šāʿir*-Rede, zu erwecken geeignet waren. Zu denken ist hier vor allem an die mit Schwüren, ja mit ganzen Schwurserien, eingeleiteten Suren. Einige von diesen Suren möchte ich, vor dem Hintergrund eines überlieferten Beispiels für den Seherspruch, kurz vorstellen.

2.1. Die Sprüche des Sehers *Sātiḥ* vor dem jemenitischen König *Rabīʿa b. Naṣr*

Die Prophetenvita des *Ibn Ishāq* überliefert in ihrem der vorislamischen Geschichte gewidmeten Teil eine Episode, die die Funktion wie auch die Struktur der Rede des altarabischen Sehers zu beleuchten geeignet ist²¹. Der jemenitische König *Rabīʿa b. Naṣr* hat ein Traumgesicht, das er sich von seinem Seher *Sātiḥ* deuten lassen will; *Sātiḥ* soll, um seine Kompetenz zu beweisen, zunächst den Traum selbst wiedergeben. Er trägt folgendes vor:

*Raʿayta ḥumamah
ḥaraḡat min zulumah
fa-waqaʿat bi-ardī tahamah
fa-ʾakalat minhā kulla dāti ḡumḡumah.*

Für die Übersetzung sei auf Guillaume verwiesen:

A Fire you did see
Come forth from the sea.
It fell on the low country
And devoured all that be.

Der Übersichtlichkeit wegen sei der kleine Text wieder oberflächlich formalisiert:

²⁰ S. dazu A. Fischer, Der Wert der vorhandenen Koran-Übersetzungen und Sure 111 (BVS AW.PH 89/2; Leipzig 1937).

²¹ Ibn Ishāq in *Sirat Ibn Hiṣām*, 4-6; A. Guillaume, *The Life of Mohammad. A Translation of Ishāq's (sic!) Sirat Rasul Allah with Introduction and Notes* (Oxford 1955 = Karachi 1967).

(A) Enigma:

A Fire you did see

1: verschlüsselte Nennung eines Phänomens X (Feuer, umschrieben durch 'Heißglühendes' als Metapher für gefährliche Feinde) aus sozialer Erfahrung

Come forth from the sea.

2: Spezifizierung von X: in bedrohlicher Annäherung begriffen

It fell on the low country
And devoured all that be.

3: Progress der Annäherung (fa-)
4: Kulmination: Offenlegung der Aggression.

Anschließend soll *Sātiḥ* den Traum deuten. Er tut dies nach *kāhin*-Art mit einleitendem Schwur:

*ʾAhlifu bi-mā bayna l-ḥarratayni min ḥanaš
la-taḥbuṭanna ʾardakumu l-ḥabaš
fa-la-yamlukunna mā bayna ʾAbyana ʾilā Ġuraš*

By the serpent of the lava plains I swear
The Ethiopians on your land shall bear
Ruling from Abyan to Jurash everywhere.

Hier ließe sich von der

(B) Auflösung des Enigma
sprechen; formalisiert etwa:

By the serpent of the lava plains I swear

1: Schwur bei Element aus der sozialen Erfahrung

The Ethiopians on your land shall bear

2: Aussage: Identifikation des Aggressors

Ruling from Abyan to Jurash everywhere.

3: Offenlegung der neuen - katastrophalen - Verhältnisse.

2.2. Suren mit Schwurserien

Kommen wir nun endlich zu dem ersten der längst angekündigten Korantexte, Sure 100: *Al-ʿĀdiyāt*, "Die Jagenden".

2.2.1. Sure 100: Schwüre bei chiffrierten Gegenständen

Die kurze Sure sei hier vollständig vorgestellt²². Sie besteht, wenn man auf die eben eingeführte Formalisierung zurückgreift, aus (A) *Enigma* - (B) *Auflösung* des Enigmas, wobei dazwischen ein kurzer Zwischenteil (A1) tritt:

- | | | |
|---|--|---|
| A | Enigma (hier in Form von Schwur, inhaltliche visuelle Wahrnehmung entfaltend): | |
| 1 | <i>Wa-l-ʿādiyāti dabhā</i> | verschlüsselte Nennung eines Elements X aus sozialer Erfahrung ('Jagende' für 'Pferde/Razzia-Reiter' als Metapher für katastrophale Ereignisse) |
| 2 | <i>fa-l-mūriyāti qadhā</i> | Spezifizierung: bedrohliche Annäh. |
| 3 | <i>fa-l-muḡīrāti ṣubḥā</i> | " |
| 4 | <i>fa-ʾaṭarna biḥī naqʿa</i> | " |
| 5 | <i>fa-wasaṭna biḥī ḡamʿā</i> | Kulmination: Offenlegung der Aggression |
-
- | | |
|---|---|
| 1 | Bei den schnaubend Jagenden ²³ |
| 2 | mit Hufschlag Funken Schlagenden, |
| 3 | den Morgenangriff Wagenden |
| 4 | die Staub aufwirbeln mit dem Tritte |
| 5 | und dringen in der Scharen Mitte! |

Der Sprecher hat offensichtlich in Ansturm befindliche Reiter vor Augen, die in schneller Bewegung auf ihr Ziel zuhalten, das gegnerische Lager, in das sie mit einem Überraschungsangriff - es handelt sich um eine frühmorgendliche Razzia²⁴ - einfallen werden. Die Reiter werden ebensowenig genannt wie die feindlichen Heere im *kāhin*-Spruch, wie dort die Umschrei-

²² Eine Diskussion der Feinstruktur dieser Sure und ihrer typologischen Entsprechungen im Koran liefert A. Neuwirth, *Horizont*, 6-12.

²³ Übersetzung (leicht modifiziert) von F. Rückert, *Der Koran* (Frankfurt 1888 = Hildesheim 1980).

²⁴ Zu den Versuchen, das auf "altarabische" Bilder zurückgreifende Enigma "religiös", islamgeschichtlich, einzuordnen, s. A. Neuwirth, *Horizont*.

bung "Heißglühende" für Feuer, so steht hier die Umschreibung 'Jagende' für Pferde/Reiter als Chiffre für das bedrohliche Phänomen. - Es folgt ganz unvermittelt - formal als Schwuraussage - eine *paränetische* Reflektion über den Menschen, der als seinem Herrn gegenüber bewußt aufsässig und von Besitzgier beherrscht getadelt wird.

- 6 *ʿinna l-insāna li-rabbiḥi la-kanūd*
7 *wa-ʿinnahū ʿalā ḍālika la-ṣaḥīd*
8 *wa-ʿinnahū li-ḥubbi l-ḥayri la-ṣaḍīd*
- 6 der Mensch ist widerspenstig gegen seinen Herrn
7 und ist sich selbst darüber Zeuge,
8 und heftig liebt er den Gewinn.

Dieser Passus fällt nicht nur inhaltlich in seiner Eindeutigkeit gänzlich aus dem Rahmen der chiffrierten, Enigma-Rede heraus, er ist auch formal als kurzer Lasterkatalog eher monoton, geeignet die vorausgehende Bewegung abzubremesen.

Die Bewegung wird jedoch sogleich wieder intensiviert, wenn es nach dieser Verzögerung zur Auflösung des Enigmas kommt:

- 9 *ʿa-fa-lā yaʿlamu: ʿidā buʿtira mā fi l-qubūr*
1: statt Schwur: Rätsel-Auflösungs-Formel, mit Offenlegung der Situation (äußerlich)
10 *wa-ḥuṣṣila mā fi ṣ-sudūr*
2: weitere Offenlegung der Situation (innerlich)
11 *ʿinna rabbahum biḥim yawmaʿidīn la-ḥabīr*
3: indirekt: Enthüllung des Urhebers der Aggression
- 9 Weiß er denn nicht: wenn das im Grab ist aufgeweckt,
10 und das im Herzen aufgedeckt,
11 daß nichts vor ihrem Herrn dann bleibt versteckt?

Umvermittelt ist vom Jüngsten Tag die Rede, an dem die Toten aus den Gräbern gerissen einer Prüfung ihrer Herzen unterzogen und ihrem Richter vorgeführt werden.

Strukturell lassen sich dabei unschwer die alten Elemente wiedererkennen - doch hat sich ihre Funktion geändert:

Während das Enigma im Falle des Seherspruchs ein wirklich unbekanntes, für die ratsuchende Person oder Gruppe individuell fatales Phänomen einfängt, war das Enigma im Falle der Suren wahrscheinlich für die mekkanischen Hörer von vornherein berechenbar. Ein Überblick über die mit dieser verschlüsselten Art von Schwurgegenständen eingeleiteten Suren zeigt, daß sie sämtlich für die katastrophalen Phänomene des Jüngsten Tages stehen: Kein für die ratsuchende Gruppe im besonderen schicksalhaftes Ereignis also, sondern eine kosmische Katastrophe wird durch die verschlüsselte Mitteilung angekündigt.

Aber nicht nur die Defunktionalisierung des Enigmas, das gar nicht mehr auf real-Unbekanntes zielt, auch eine *paränetische* Entschärfung des alten Spruch-Formulars hat stattgefunden: Nirgends begegnet in alten Sehersprüchen ein paränetischer Passus als retardierendes Moment zwischen Enigma und Auflösung; dieses ja der Gattung Predigt zugehörige Element erklärt sich im Koran erst aus dem inzwischen erweitert verfügbaren Inventar von liturgisch verwendbaren Formen, es zeigt - gerade dadurch, daß es den Rahmen eines Seherspruches mit der Einblendung ganz anderer religiöser Formensprache sprengt - den bereits erreichten liturgischen und religionshistorischen Fortschritt an. - Daß daran dann ein auch phraseologisch nicht mehr altarabischer, sondern von der monotheistischen Umgebung geprägter Auflösungspassus anschließt, verwundert nicht mehr: Die vermeintliche Razzia erweist sich als Angriff auf das menschliche Herz, das eben am Jüngsten Tag ausgeleert und auf die Wertigkeit seines Inhalts geprüft wird wie die Behältnisse in den Zelten der vom Angriff Überraschten. Die 'Prüfung des Herzens', der 'aller Dinge kundige Herr der Welten' - das sind Motive, die inhaltlich und historisch gänzlich außerhalb des Horizonts des altarabischen Sehers stehen. Wenn auch formal Rhythmus, Diktion und Ablauf-Schema nach, die alte Form treu bewahrt ist - die Szene könnte, bei Ersetzung der auf Eschatologisches bzw. Psychisches verweisenden Wörter "Grab" - *qubūr* - und "Herz" - *sudūr* - durch Konkrete aus der nomadischen Lebenswelt durchaus von einer Razzia handeln - so ist hier doch das alte Muster verlassen und eine neue liturgische Form entstanden, die die Entwicklung des komplexen Wortgottesdienstes bereits voraussetzt²⁵.

²⁵ Vgl. zur Charakteristik der frühmekkanischen Suren insgesamt A. Neuwirth, Einige Bemerkungen zum besonderen sprachlichen und literarischen Charakter des Koran, ZDMG Suppl. III/1 (1977), 736-739.

2.2.2 Sure 95: Schwüre mit einer enigmatischen Bildsetzung

Neben den Suren mit Serien von *chiffrierten* Schwur-Elementen stehen solche, deren Schwüre zwar semantisch eindeutig sind, doch in ihrer Funktion als enigmatisch gelten, etwa Sure 95²⁶:

A Enigma:

- | | | |
|----|---------------------------------|----------------------------------|
| 1 | <i>Wa-t-tīn</i> | Schwur bei Bäumen, Elementen der |
| 1b | <i>wa-z-zaytūn</i> | Schöpfung |
| 2 | <i>wa-Tūri Sinīn</i> | Schwur bei Orten der göttlichen |
| 3 | <i>wa-hāda l-baladi l-ʿamīn</i> | Selbstmitteilung: Sinai, Mekka |

- | | |
|---|--|
| 1 | Bei Feigenbaum |
| 2 | und Ölbaum! |
| 3 | Beim Berg Sinai (Verweis auf Moses) |
| 4 | und dieser sicheren Ortschaft! (Verweis auf Haram) |

A1 Paränetischer Teil:

- | | |
|---|--|
| 4 | <i>ʿInnā ḥalaqna l-ʿinsāna fī ʿaḥsani taqwīm</i> |
| 5 | <i>ʾumma radadnāhu ʿasfala sāfilīn</i> |

- | | |
|---|---|
| 1 | Wahrlich, wir schufen den Menschen zu schönster Gestalt |
| 2 | und brachten zurück ihn zu niedrigstem Maß |

(6 späterer Zusatz)

B Auflösung des Enigmas:

- | | | |
|---|--|---------------------------|
| 7 | <i>fa-mā yukaddibuka baʿdu fī d-dīn</i> | "Schöpfung und Lehre |
| 8 | <i>ʿa-laysa llāhu bi-ʿaḥkamī l-ḥākimīn</i> | verbürgen göttliche |
| | | Rechenschaftseinforderung |
| | | am Jüngsten Tag!" |

- | | |
|---|--|
| 7 | Was macht dich noch leugnen das Gericht! |
| 8 | Ist Gott der gerechteste Richter nicht? |

²⁶ Die Sure und ihre typologischen Entsprechungen werden diskutiert von A. Neuwirth, Horizont.

Die Struktur weicht hier insofern von der bisherigen ab, als nicht ein einleitend eingeführtes rätselhaftes "Gesicht" am Ende erklärt wird, sondern disparate Bilder des Anfangs am Ende *diskursiv* gedeutet werden. Die Erwähnung der beiden Elemente der Schöpfungsfülle und der beiden auf göttliche Selbstmitteilung verweisenden Orte schlagen ja das Doppelthema Schöpfung und Lehre an, eine Verbindung, die im Koran an ungezählten Stellen gemeinsam vorkommt und die stets als Beweisgrund für die von Muhammad so vehement vertretene, bei den mekkanischen Hörern aber ebenso hartnäckig abgelehnte Lehre von der göttlichen Erweckungskraft, seiner Einforderung der Rechenschaft am Jüngsten Tage, dient. Beides, die Rätselformulierung in der kurzen Schwurserie und die Auflösung des Enigma am Schluß, sind in die Form des *Appells* gekleidet - dazwischen steht wieder der "langsame", d.h. der als *berichtende* Darstellung formulierte paränetische Teil, der den Menschen als physisches Wesen einem *zyklischen* Entwicklungs- und dann Verfalls-Prozeß unterworfen beschreibt, indirekt also seine Orientierung an dieser Lebenswirklichkeit als töricht und verfehlt verurteilt. - Als Deutung des Rätsels der Anfangsbilder steht am Ende der explizite Appell an die Einsicht in den eschatologisch einzig relevanten *linear* ausgerichteten Prozeß, beginnend mit der göttlichen Erschaffung des Menschen zu einem religiös ansprechbaren Geschöpf und endend mit seiner Einforderung des Pfandes am Jüngsten Tage.

2.3. Zusammenfassung

Fassen wir unsere Beobachtungen zusammen: Gewiß, die Suren mit einleitenden Schwurserien, seien es solche mit *chiffrierter* Nennung von katastrophalen Phänomenen, seien es solche mit *enigmatischen Bildern*, rekurren mit ihrer anfänglichen Verschlüsselung der Botschaft und deren späteren Auflösung auf das alte Schema des Seherspruchs, doch wird es hier zum literarischen Kunstmittel, eingesetzt um Spannung zu erzeugen für die jeweils neuen Aspekte an der wohlbekannten immer gleichen Botschaft. Wir haben es nicht mehr mit *kahin*-Rede, sondern mit der *Absorption* des *kahin*-Rede-Typus durch eine neue komplexe und liturgisch viel spätere Gattung der zeremoniellen Rede zu tun.

3. Das mekkanische Verdikt als kreative Herausforderung: Muhammads Kultstiftung als Absorption eines älteren Rituals

Damit mag die altmekkanische Herausforderung an Muhammad in ihrem *negativen* Gehalt weitgehend entschärft sein. Mir scheint es aber lohnend, die in dieser Herausforderung liegende *kreative* Anregung noch etwas weiter zu verfolgen, die uns nahelegt, dem Verhältnis des Korans zu früheren Ausdruckstraditionen des alten Arabien und dem Verhältnis des Sprechertyps Muhammads zu früheren Sprechertypen auf der

Halbinsel tiefer auf den Grund zu gehen. - Nicht der sakral eingebundene *kahin* ist es ja, noch auch der sich über Ausdruckskonventionen allzu ungebunden hinwegsetzende *higa*-Dichter, die den eigentlich repräsentativen Sprechertypen verkörpern, nicht ihre Rede ist es, die der kollektiven Identität immer erneut Ausdruck verleiht, sondern diesen Platz behauptet allein der Qasiden-Dichter.

Er kommt im Koran ein einziges Mal zur Sprache, in dem polemischen Schluß der mittelmekkanischen Sure 26.224-227:

Und die Dichter, sie sind ergriffen von den irrenden Geistern,
Siehst du nicht, wie sie in jedem Wadi herumschwärmen,
und daß sie sagen, was sie nicht tun?

(Sie) ... werden noch sehen, welche Wendung sie nehmen werden.

Die Versgruppe ist zuletzt von I. Shahid, Contribution, behandelt worden, der sich jedoch von dem nicht als solchen wahrgenommenen medinischen Zusatz V. 227 zu einer auf den genuinen mekkanischen Kontext unanwendbaren Deutung hat verleiten lassen. - Die Versgruppe, die den zeitlich letzten Beleg einer Antwort auf den *šāʿir*-Vorwurf darstellt, geht nun zur Offensive über: Die die Dichter inspirierenden Geister sind ziel- und kraftlos. Sie schwärmen umher und lassen die von ihnen "Ergriffenen" ihrerseits in die Irre gehen. Die Dichter sind deswegen - im Gegensatz zu der kraftvollen Rolle, die sie sich selbst in ihren Gedichten zusprechen - ziel- und tatenlos und damit auf das Fiktive ihrer Rede zurückgeworfen: sie "sagen, was sie nicht tun". - Dieser Vorwurf bleibt unverständlich, wenn man ihn auf die *higa*-Dichter beschränkt versteht, die sich selbst gar keine aktive Rolle in ihren Gedichten zuweisen. Die hier im Koran einzig dastehende Kritik, die einen realen Vorwurf gegen den Typus des Dichters als Sprecher vorträgt, ihn als jemanden entlarvt, der nicht aktiv für das von ihm Vorgetragene einsteht, ist nur dann verständlich, wenn man die Motivfolge der Qaside voraussetzt. Um die Stoßrichtung dieser Kritik zu erkennen, und zugleich die von Muhammad gegen Ende der zweiten mekkanischen Periode - nachdem der mekkanische Vorwurf bereits mehr als zehnmal aufgegriffen und erwidert worden ist - offenbar bereits reflektierte neue Rolle als neuer Sprechertypus wahrnehmen zu können, ist ein Vergleich zwischen Qaside und Sure erforderlich.

3.1. Vergleich zwischen Qaside und Sure

3.1.1. Vergleichbare Struktur

Ein Vergleich zwischen Qaside und Sure ist bisher noch nicht unternommen worden. Ein solcher kann hier auch nur skizziert werden. Das Wagnis, ganz bewußt als Experiment angegangen, scheint mir aber im Hinblick auf die Frage nach dem Prophetentypus Muhammads, zu deren Klärung uns noch ein wichtiger Aspekt fehlt, gerechtfertigt und gefordert. Wieder soll es uns vor allem um strukturelle Beobachtungen gehen.

Beginnen wir mit der Sure: Die voll ausgebildete Sure, wie sie etwa in der Mitte von Muhammads mekkanischer Wirkungszeit erreicht ist, weist eine fast stereotyp eingehaltene Komposition auf. Sie ist in der Regel dreiteilig und variiert in ihrem *formularisch* eingeleiteten *Anfangsteil* eine Anzahl von Standard-Themen wie Hymnos, Tugendkatalog, Polemik gegen Ungläubige und Bestätigung des Offenbarungscharakters des Koran - Themen, die auch wieder das Inventar für den gleichfalls variablen Schlußteil ausmachen, in dem nun allerdings die Offenbarungsbestätigung ein nahezu obligatorisches End-Motiv bildet. Der Mittelteil dagegen steht ab einer bestimmten Entwicklungsphase für einen umfangreich belegten Surentypus *fest*: er enthält eine oder mehrere zumeist stark typisierte *Prophe-ten*-Erzählungen²⁷, Darstellungen des beherzten Auftretens und zumeist Scheiterns früherer Propheten, Geschichten, die kulminieren in der Wahrnehmung und Verkündung eines heilsgeschichtlichen *Kairos*, einer sich der jeweiligen Gesellschaft bietenden einmaligen Gelegenheit, ihr Geschick zu wenden, Geschichten also, die jede für sich die mit dem *aktuellen* Angebot Muhammads von neuem gegebene Chance exemplifizieren. - Ihrer Funktion nach sind diese Geschichten zugleich fester Teil der Liturgie, des Rituals, *und* Spiegel zeitgenössischer Geschichte: ritualisierte Erinnerung *und* Gegenwartserfahrung. Der Prophet ist ja - typologisch - zugleich Held der narratio und - persönlich - Sprecher und Überbringer. Etwas überspitzt gesagt: er stellt sich selbst im Mittelpunkt des von ihm gesprochenen und aus seinem prophetischen *Selbstbewußtsein* heraus verantworteten, feierlich zu rezitierenden Text dar.

Die eigentümlich ähnlichen Verhältnisse in der altarabischen Qaside, eines strengen Metren gehorchenden Langgedichts, sind längst bekannt; man hat nur bisher beides: Sure und Qaside, nicht gemeinsam unter diesem strukturellen Aspekt betrachtet, sei es, weil man der Komposition der Sure als einer von Muhammad so intendierter Themenfolge nicht recht traute, sei es auch, weil man den verschiedenen Sitz im Leben, die verschiedene soziale Bestimmung, beider Textgattungen als Barriere betrachtete.

Wir können uns jedenfalls für die altarabische Qaside auf eine ganz kurze Charakteristik beschränken: für die Zeit Muhammads ist längst von einem weitgehend stereotypen dreiteiligen Bau auszugehen: auf eine einleitende *Liebesklage* des Dichters, vor allem seine Resignation angesichts einer zerbrochenen Liebesbeziehung ausdrückend - auf das *nasib* - folgt ein Teil mit

²⁷ Zu den Suren in mittel- und spätmekkanischer Zeit s. den Überblick über die Kompositionen bei A. Neuwirth, Studien, 238-321.

abweichendem Tenor: der *Kamelritt*, oder zutreffender die Kamelbeschreibung, an der der Dichter eine Folge von Erinnerungen an Situationen seiner ritterlichen Selbstbewährung festmacht. Aus diesen Erinnerungen erwächst ihm die Kraft zu neuem Selbstbewußtsein, das sich im dritten Teil, zumeist in einem *Stammeslob* oder einen Selbstpreis Ausdruck verschafft. Auf der Basis der grundlegenden Studien von R. Jacobi²⁸ hat G. Müller eine - in ihrer Psychologisierung gewiß überspitzte - aber gerade deshalb sehr anregende Charakteristik gewagt²⁹. Er sagt zum Anfangsteil: (S.28)

"Der Gedanke einer Nachbildung des Nomadendaseins im abgebrochenen Liebesverhältnis erscheint in der Nasib-Entwicklung von Anfang an als eine feste literarische Konvention ... Die Flüchtigkeit und Wechselhaftigkeit der beduinischen Lebensweise ... erfährt der einzelne besonders intensiv in den abgebrochenen Liebesbeziehungen. ... Am Anfang der Qaside steht die Frage nach einer verlässlichen Wirklichkeit."

(Dagegen beschreibt) "der *Kamelritt*, der ... - wo vorhanden - immer den Mittelteil der Qaside bildet, den Prozeß einer fortschreitenden Vergegenwärtigung von Wirklichkeit auf dem Hintergrund der Frage nach Selbst und Welt. ... (S. 47). Im Bericht augenblickhaft-unterbrechender Einzelsituationen, die Schlag auf Schlag aufeinanderfolgen ..., macht der Dichter ausschließlich mit Begebenheiten bekannt, die durch sein aktives *Eingreifen* in Wirklichkeit hervorgerufen werden ... Diese Zeit ist qualifiziert durch die Erfahrung des *Kairos*, des Augenblicks, den es zu ergreifen gilt, der Chance für *erfüllte*, weil verwandlungsmächtige Zeit". Diese Erinnerungen setzen in instand, im dritten Teil der Qaside mit seinem aktuellen Anliegen vor seinen Stamm hinzutreten (S. 68).

3.1.2. Ein vergleichbarer Sitz im Leben? / eine vergleichbare soziale Bestimmung?

Nun erhalten die erkannten Strukturähnlichkeiten erst dann ihre volle Signifikanz, wenn sie im Kontext der sozialen Bestimmung ihrer Gattung betrachtet werden. - Die gottesdienstliche Funktion der Sure steht außer Frage - wie sieht es mit der Qaside aus? - Hier lassen sich m.E. sich durch-

²⁸ Studien zur Poetik der altarabischen Qaside (Wiesbaden 1971).

²⁹ G. Müller, Ich bin Labid und das ist mein Ziel. Zum Problem der Selbstbehauptung in der altarabischen Qaside (Wiesbaden 1981). Auf das eigentliche Telos des Werkes, eine religionswissenschaftliche Begründung der Qasidenstruktur, kann in unserem Kontext nicht eingegangen werden. Eine gründliche kritische Revision bietet R. Jacobi, Neue Forschungen zur altarabischen Qaside, BiOr XL (1983), 6-16.

aus Aspekte entdecken, die sie für einen Vergleich mit der Sure interessant machen: Schon die fast kanonische Folge der Themen und das feste Spektrum ihrer Gestaltungsmittel verweisen auf einen sozialen Stellenwert für den Qasidenvortrag, der dem eines Rituals nicht weit nachsteht. A. Hamori verdanken wir die m.E. bündigste Formulierung dieses Sachverhalts³⁰:

"Bereits im 6.Jht., noch vor dem Auftreten des Islam dienten diese Gedichte, mehr noch als Mythen oder religiöse Rituale, als das Medium, das die emotional unvereinbaren Wirklichkeiten von Leben und Tod in einer bestimmten Weise filterte und sie so für die Betrachtung erträglich machte. Die Qasidendichtung gewann den Stellenwert einer von allen geteilten Erfahrung, und dies umso mehr, als diese Bestätigung des Erfahrungsmodells in Form der immer neuen Wiederholung prototypischer Vorfälle ablief, wie sie die Qasidenform in so geglückter Weise vereinigte".

Für die von Hamori erkannte Nähe zum Ritual sind die von G. Müller referierten psychologischen Abläufe nicht ohne Belang: die Qaside liefert die Folie für einen Prozeß der Bewußtseinsbildung: sie führt den Hörer zu einem neuen Bewußtsein, vermittelt zugleich durch das dargestellte - für den Hörer mustergültige - Handeln als solchem *und* die vom Hörer wahrgenommene Meisterschaft der dichterischen Darstellung, die durch bestimmte suggestive Wiederholungs- oder auch Kontrastierungsmechanismen eine überzeugende Selbst-Abgrenzung des Dichters gegenüber allem Nicht-Heroischen erreicht.

Im Zentrum, und zwar formal ganz eindeutig, nämlich im Mittelteil, dieses Rituals steht die Figur des Dichters selbst als ritterlicher Held, als Beherrscher der ihn umgebenden Natur. Er, der jenes Identifikations-Modul der Qaside durch sein *Wort* erstellt, steht zugleich *abgebildet* im Mittelpunkt des Wort-Kunstwerks selbst.

Blicken wir auf die Komposition der voll ausgebildeten Sure in mittel- und spätmekkanischer Zeit, so braucht es uns - wie ich meine - angesichts dieses literarischen Vorgängers nicht zu überraschen, wenn wir im Mittelteil der in der Regel dreiteiligen Komposition wiederum das Bild des autorisierten Sprechers wahrnehmen: die Figur des Propheten, bzw. eine ganze Abfolge von Vertretern dieses Typus. Der Prophet ist - wie oben bereits angedeutet - zugleich Protagonist in und Überbringer von jener Botschaft an seine Gesellschaft, die das, was sein *soll*, enthält, er ist *Beispielfigur* und *Sprecher* zugleich. - Liegt hier eine bewußte oder eine unbewußte Ad-

³⁰ A. Hamori, On the Art of Medieval Arabic Literature (Princeton 1974), 22.

aptation vor? Gewiß jedenfalls ein irreversibler Prozeß der Absorption, die folgenreiche Neubesetzung einer bis dahin vom Dichter behaupteten gesellschaftlichen Rolle in dem nun alle Wortproduktion für lange Zeit dominierenden neuen Kanon des Korans.

3.2. Koran als Literatur?

Ist Muhammad mit diesem Genie-Streich zum Literaten geworden? Gewiß nicht in dem Sinne, daß er jemals aus dem Kreis der in der altorientalischen Tradition stehenden Sprecher herausgetreten wäre. Muhammads Rede ist natürlich nicht Literatur im Sinne eines autonomen Kommunikationsangebots an den Leser. Aber sie ist auch nicht mehr, nicht einmal zu Anfang seines Wirkens "prophetisches Murmeln"³¹, sondern stets beredtes Zeugnis eines dialektischen Prozesses der Vermittlung zwischen vorgefundenen Mustern und neuer Überzeugung, eines Prozesses, der individuelle Orakelsprüche universell wendet, Enigmata in den Dienst einer allbekannten Voraussage stellt, spielerisch sicher alte Formen neu belebt, sie mit einem neuen Vorzeichen versieht, zu seinem neuen Paradigma zusammenfügt, sie damit aber auch ihrer alten Sinnggebung entleert, die alten Gattungen also defunktionalisiert und letztlich zum Niedergang verurteilt.

4. Schluß

4.1. Rehabilitierung der Poesie

Die spätere Dogmatik des Islam hat zumindest eine *Geste* gefunden, die hier enterbte poetische Tradition nachträglich zu rehabilitieren. In einem später unter die Dogmen aufgenommenen Glaubenssatz, dem von der sog. Unnachahmlichkeit des Koran, wird den Bewunderern und Kennern jenes vorislamischen Rituals des altarabischen Poesie-Vortrags eine vielleicht verspätete aber doch bemerkenswerte Anerkennung zuteil. Die Begründung

³¹ Das in diesem Zusammenhang nicht auszudiskutierende Problem des schöpferischen Anteils Muhammads an der Gestalt der Suren könnte durch Berücksichtigung der Überlegungen, die S. Averinzew in seiner Gegenüberstellung von "Griechischem Geist und Orientalischer Weisheit. Zwei Prinzipien des Schöpferischen in 'Literatur' und 'Erzählkunst'", *Lettre International* 52 (1992) angestellt hat, entscheidend gewinnen.

der Einzigartigkeit der literarischen Qualität des Koran lautet bei *al-Ġāhiz*, im 9.Jh., folgendermaßen ³²:

"Gott stattete jeden seiner Gesandten mit einem *solchen* Zeichen aus, wie es die Empfänger aufgrund ihrer besonderen Disposition und ihrer Neigungen am ehesten würden appreciieren können. Musa wurde zu den Ägyptern gesandt, bei denen die Zauberei in hohem Ansehen stand. Indem nun Musas Zauberkunst die Verwandlung eines Stabes in eine Schlange - die Kunst der Zauberer am Pharaonenhof übertraf, war er als Prophet bestätigt. ʿĪsā kam zu einer Zeit, in der die Heilkunst besonders geschätzt wurde. Seine Auferweckung von Toten überstieg alle Heilkunst und so war er beglaubigt, Muhammad schließlich war zu einem Volk gesandt, das sich selbst mehr als aller anderen Verdienste, seiner hervorragenden Redner und Dichter rühmte, das ihm gegebene Zeichen mußte daher ein sprachliches Meisterwerk sein das alles Vorhandene übertraf".

4.2. Dichter, Prophet, engagierter Schriftsteller

Liegt es nun nicht nahe, den Schluß umzukehren und festzuhalten: Ohne die an der vorislamischen *Poesie* gebildeten Zeitgenossen Muhammads keine literarisch *einzigartige* Offenbarungsurkunde, ohne die Muhammad vorausgegangenen *Dichter* in ihrer Doppelfunktion als *Protagonisten* und *Gestalter* des immer wiederholten Szenarios ritterlicher Bewährung auch kein neuer Sprechertypus *Prophet*, der zugleich, als der *Protagonist* der Suren-narratio, als eigentlicher Kultstifter, für das neue Paradigma einsteht *und* seine Botschaft - nun in Gestalt von *Liturgie* - in verständliche, den Herzen der Menschen zugängliche, Worte kleidet.

Diese Doppelrolle des zugleich gestaltend in das soziale Leben eingreifenden Ideologen und des seiner Gesellschaft Identität und Ausdruck verleihenden Wortkünstlers ist es, in der sich noch heute der moderne engagierte *Schriftsteller* wiederzufinden vermag.

³² Al-Ġāhiz, *Kitāb Ḥalq al-qurʿān*, in: *Rasāʾil al-Ġāhiz* (Kairo 1933); s. dazu A. Neuwirth, Das islamische Dogma der "Unnachahmlichkeit des Korans" in literaturwissenschaftlicher Sicht, *Der Islam* 60 (1984), 165-183.

Josua 24,28-31, Richter 2,6-9 und das Josuagrab

Gedanken zu einem Straßenschild

Edward Noort

An der Kreuzung 1744/1692 der Straße 60 von Jerusalem nach *Nāblus* befindet sich ein Straßenschild, aufgestellt von der israelischen Verwaltung der besetzten Gebiete. Fährt man dort geradeaus, so erreicht man nach diesem Schild Sichem. Damit wird in gewisser Weise der Satz O.Eißfeldts bestätigt: "... Die Umnennungen von Ortschaften ... sind häufig dadurch veranlaßt, daß diese neue Herren bekommen haben."¹ Biegt man aber nach Westen auf die Straße 505 ab, so verspricht dieses Schild einen Besuch beim Grab Josuas, des Sohnes Nuns. Ein Blick auf die Karte zeigt, daß dieses Grab in *Kafr Hāris* zu suchen sei und, einmal dort angekommen, findet man sogar mehr als versprochen: Hier werden die Gräber Josuas, Nuns und Kaleb's gezeigt.

In diesem Beitrag für den Kieler Kollegen Manfred Metzger, der selbst unentwegt im Heiligen Land unterwegs ist, soll es um die Frage gehen, mit welchem Recht das oben erwähnte Straßenschild aufgestellt wurde.

Josua, der Sohn Nuns, im holländischen Kirchengesangbuch als "der Herzog, der Raum geschaffen hat"², besungen und im Josuabuch selbst erst bei seinem Tode zum *עבד יְהוָה*³ erhoben, verwirrte nicht nur während seines Lebens diejenigen, die es mit ihm zu tun hatten. Die mit seiner Gestalt verbundenen Grabtraditionen finden sich in:

1) *Minje* bei Tripolis. Es heißt zwar von dieser Tradition "...nur *Allāh* weiß, ob sie richtig ist...", aber der Berichterstatter schließt seine Darstellung mit der Erzählung: "Es traf sich, daß wir das Grab gegen

¹ O. Eißfeldt, Umnennungen im Alten Testament, in: ders., Kleine Schriften V (Tübingen 1973), (68-76) 71.

² Liedboek voor de kerken (Den Haag 1973), L 3:5.

³ Jos 24,29.

Sonnenuntergang besuchten, und wir baten Gott, er möge die Sonne noch zurückhalten, wegen des Segens des *Jūschaʿ*, für den er dieses Wunder einst vollführte, und weil wir noch eine weite Reise vor uns hatten. Und *Allāh* erhörte unser Gebet."⁴

2) *Maʿarra* bei Hamat. Aus diesem Ort stammt ein Lobgedicht auf das Sonnenwunder Josuas.⁵

3) *eš-Šalt* in der *Belqaʿ*, biblisch: Zentral-Gilead.⁶

4) Tiberias. Hier ist ein islamisches Josuagrab belegt (1047).

5) *ʿAwerta* (1776/1743), 6 km südlich von *Nāblus*, hat nicht nur Platz für das Grab Josuas, sondern auch für Esra und siebzig weitere Propheten sowie für Eleasar, Ithamar und Pinehas. Hier vermischen sich samaritanische und islamische Traditionen. Nach *Huwāra* (1743/1731) verlegt J. Jeremias die spätere, samaritanische Ausbildung der Josuatradition.⁷

6) In einer vom englischen Survey 1873 beschriebenen Nekropole⁸ südwestlich von *Kafr Hāris* glaubt Séjourné (1892), das einzige echte Josuagrab gefunden zu haben. Eine mit einer Sonne geschmückte Fassade bestärkt seine Vermutung. In *Kafr Hāris* selbst ballt sich die samaritanische und die mittelalterliche jüdische Tradition. Rabbi Jakob von Paris lokalisiert hier 1258 das Josuagrab, und es ist wohl die mittelalterliche jüdische Tradition, die die israelische Verwaltung zu der Aufstellung des oben erwähnten Straßenschildes veranlaßte.

7) *Ḥirbet Tibne*, das Thamna der hellenistisch-römischen und byzantinischen Zeit. Hier suchte die christliche Tradition (Eusebius) und

⁴ I. Goldziher, Muhammedanische Traditionen über den Grabesort des Josua, ZDPV 2 (1879), (13-17) 16. Das Grab selbst wird folgendermaßen beschrieben: "Die Grabesstätte ist in einer Höhle am Rande des Berges. Wir zündeten Lämpchen und Kerzen an und fanden das Grab ungefähr 10 Ellen lang und ungefähr 2 Ellen hoch. Das Innere ist leer; ringsherum sind Fensteröffnungen. Auf dem Grabe ist eine steinerne Rinne, welche die Ortschaft bei Regenmangel durch die Macht Allah's mit Wasser versorgt." Die Inschrift macht den Betrachter stutzig: "Dies ist das Grab des armen Dieners Schēch Jūsā', hergestellt durch den Sultan el Muḩtafi es-Šalihi in Ṭarābulus im Jahre 684." 'Abdu-l-Ghani verteidigt jedoch die Echtheit der Tradition und vermutet, daß der Verfasser der Inschrift nicht mehr wußte, um welches Grab es sich wirklich handelte.

⁵ Abu-l ʿAlā el-Maʿarri, *Diwān Sakt ez-zand* ed. Bulak (1286), Bd. I, 65 v. 1, bei Goldziher, ZDPV 2 (1879), 15.

⁶ I. Goldziher, ZDPV 2 (1879), 15.

⁷ J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt. Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu (Göttingen 1958), 41.

⁸ PEFQSt 1873, 141.

in ihrer Spur die palästinawissenschaftliche Tradition des 19. und 20. Jahrhunderts das Josuagrab.

Schon dieser kleine bunte Strauß macht deutlich, daß Grabtraditionen eine wirklich eigene Gattung in der historischen Topographie darstellen, und zeigt zugleich auch, daß wir es hier mit jüdischen, samaritani-schen, christlichen und islamischen Traditionen zu tun haben, die ein-ander teils ergänzen oder ersetzen bzw. miteinander konkurrieren.

Setzen wir deswegen bei dem biblischen Text an und fragen zuerst, was es mit dem sich durch metathesis unterscheidenden Begräbnisort Josuas תמנת-חרס/תמנת-סרה auf sich hat. In drei Texten wird von der נחלה des Josua gesprochen: Jos 19,49; 24,28-31 und Ri 2,6-9. Nach Jos 19 baut Josua hier seine Stadt תמנת-סרה. Laut Jos 24 und Ri 2 wird er dort beerdigt. In Ri 2,9 heißt die Stadt aber תמנת-חרס, nicht תמנת-סרה. Man hat wohl versucht, dieses חרס bei den Toponymen über das Arabisch und Syrisch als "Ausschlag, Schorf, Krätze" zu deuten, und so erscheint es auch als חרס I in HAL.⁹ K.D. Schunck hat deswe- gen תמנת-חרס mit "Schorfgebirge" übersetzt und dazu einen neuen Iden- tifizierungsvorschlag gemacht.¹⁰ Es ist aber eher unwahrscheinlich, daß auch die übrigen Toponymen mit חרס so verstanden werden kön- nen. Des weiteren kennt das Alte Testament nämlich noch מעלה-חרס bei Sukkot in Ri 8,13 sowie ein nach IVQJes sicher ursprüngliches עיר-חרס in Jes 19,18, das durch eine Änderung in malam partem zu עיר-החרס, "Stadt der Verwüstung", geworden ist.¹¹ Dazu kommt תמנת-חרס in Ri 1,35 und schließlich unser תמנת-חרס in Ri 2,9. Hier ist חרס doch wohl eher als "Sonne" zu verstehen, wie es Hiob 9,7 belegt ist: "Er, der חרס befiehlt, daß sie nicht aufgeht, er, der die Sterne versie- gelt...", ebenso Ri 14,18, "Da sprachen die Männer der Stadt am siebten Tag, ehe חרס untergegangen war, zu ihm (= Simson)...".

Ausgehend von dem Verständnis חרס = Sonne wurde meistens ver- sucht, den Unterschied zwischen תמנת-חרס und תמנת-סרה zu erklären. Der enge Zusammenhang - handelt es sich doch nur um metathesis - läßt auf eine bewußte Veränderung schließen. Es ist nahezu eine com- munis opinio, daß חרס die ursprüngliche und סרה die durch metathesis entstandene Lesung sei, und zwar als bewußte Zurückweisung mögli-

⁹ HAL, Lf. 1 (Leiden 1967), 341. HAL nimmt übrigens *Tmnt-ḥrs* unter *ḥrs* II "Sonne" auf.

¹⁰ K.D. Schunck, Wo lag Har Heres?, ZDPV 96 (1980), 153-157. Vgl. dazu H.M. Niemann, Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stam- mes (FRLANT 135; Göttingen 1985), 29.

¹¹ H.P. Stähli, Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments (OBO 66; Göttingen/Fribourg 1985), 13 A. 59.

cher Verbindungen zum Sonnenkult.¹² Für eine solche These sind sehr wohl Argumente anzuführen. Es ist nicht zu leugnen, daß in einem Prozeß der Integration und Subordination wichtige solare Elemente zum JHWH-Kult gehört haben.¹³ Ebenso unbestreitbar ist, daß in der Deuteronomistik, bei Ezechiel und Jeremia ein Stück Polemik gegen diese Elemente solarer Ausdrucksformen zu finden ist, die von den Propheten und Deuteronomisten als dem JHWH-Kult feindlich gegenüberstehend empfunden wurden. Dabei geht die Integration wohl auf kanaänäische Elemente zurück, die ja ihrerseits wiederum ägyptischen und mesopotamischen Einfluß verraten. Die scharfe Polemik ist zumindest teilweise durch die religionsrepressiven Maßnahmen der Großmächte ihrem Vasallenstaat gegenüber beeinflußt. Uns liegt also ein vielschichtiger Prozeß mit unterschiedlichen Traditionshintergründen sowie verschiedenen politischen, auch religionspolitischen Situationen vor.¹⁴

So erzählt der Reformbericht des Josia 2 Kön 23,11, daß die zu Ehren der Sonne aufgestellten Pferde aus dem Tempel entfernt werden. Auch der Sonnenwagen wird aus dem Tempel herausgeholt. Dtn 4,19 und 17,3 verbieten, Sonne, Mond und Sternen zu dienen. Ez 8,16f. nennt das Niederknien vor der Sonne תועבה, während der Gerichtsspruch Jer 8,2 verkündigt, daß die Gebeine der Könige, Propheten, Priester und der Einwohner Jerusalems aus den Gräbern geholt werden, um "vor der Sonne und dem Mond und dem ganzen Heer des Himmels, die sie geliebt und denen sie gedient haben", hingestreut zu werden.

Nun wird in diesen Texten immer שמש, nie חרס verwendet. Die sachbezogene Polemik aber ist deutlich, und so verwundert es nicht, daß die Ausleger hier weitergedacht und den Wechsel von חרס nach סרה vor diesem Hintergrund erklärt haben.

Trotzdem befriedigt diese Lösung nicht ganz. Sie erklärt nicht, weshalb ein ursprüngliches חרס wohl in Jos 19,50 und 24,30, nicht aber in Ri 2,9 abgeändert wird. Ebenfalls beantwortet die These nicht die

¹² Der letzte in der langen Reihe der Kommentatoren, die dieser Meinung sind, ist T.C. Butler, Joshua (Word Biblical Commentary 7; Waco Texas 1983), 281. Auch J.A. Soggin, Joshua (OTL; London 1972), 189 hielt סרה für die ursprüngliche Lesung, ist aber nach der Bearbeitung des Richterbuches (Judges [OTL; London 1981], 39) davon abgekommen.

¹³ Stähli, Solare Elemente.

¹⁴ Die durch die extremen Thesen Morgensterns entfachte Diskussion hat mehr den Charakter des Bibel-Babel-Streites gehabt als der Komplexität dieser Variationsbreite Rechnung getragen: J. Morgenstern, The Gates of Righteousness, HUCA VI (1929), 1-37; ders., The King-God among the Western Semites and the Meaning of Epiphanes, VT 10 (1960), 138-197.

Frage, weshalb nun ausgerechnet die Stadt Josuas vom Sonnenkult befreit wird und alle anderen Zusammensetzungen mit שמש, die - wie die Orte בית שמש - mit einem ursprünglichen Sonnenkult assoziiert werden, außer Acht lassen. Das gleiche gilt für die anderen Toponyme mit חרס. Die anti-solare Maßnahme muß also sehr beschränkt gewesen sein und aus unerfindlichen Gründen die Stadt Josuas als Zielscheibe gehabt haben.

Auch bei den Auslegern selbst ist eine merkwürdige Diskrepanz zu beobachten. Die einen, die eine anti-solare Auslegung verteidigen, kümmern sich in keiner Weise um den diachronen Zusammenhang der Texte, während umgekehrt die anderen, die einen Versuch wagen, diesen literarhistorischen Knoten zu entwirren,¹⁵ minutiös alle Abweichungen zwischen den beiden Texteinheiten notieren, den Unterschied zwischen תמנח-חרס und תמנח-חרס aber ignorieren. Es scheint darum sinnvoll, zuerst die תמנח-חרס bzw. תמנח-חרס-Texte auf ihre Abhängigkeit hin zu befragen, um zu sehen, welche Richtung die Traditionsbildung eingeschlagen hat. Entscheidend ist dabei das Verhältnis zwischen Jos 24,28-31 und Ri 2,6-9. Folgende Unterschiede sind zu verzeichnen:

- Ri 2,6 hat Jos 24,28 gegenüber ein Plus: 1. וילכו בני-ישראל, 2. לרשת את-הארץ.
- In Ri 2,8 fehlt das ויהי אחרי הדברים.
- Jos 24,30 = Ri 2,9 mit Ausnahme von תמנח-חרס bzw. תמנח-חרס.
- Ri 2,7 liest העם, wo Jos 24,31 hat ישראל.
- Ri 2,7 hat ein Plus: הגדול.
- Ri 2,7 liest ידעו, Jos 24,31 ראו.
- Ri 2,7,9 bieten eine Plene-Schreibung.
- In der Reihenfolge steht der Parallelvers zu Jos 24,31 an anderer Stelle (Ri 2,7), also vor dem Tod und vor der Beerdigung des Josua.

Diese erste Übersicht zeigt, daß die Änderungen in Ri 2,6ff. eine bewußte Zuspitzung verraten. Die Varianten in Ri 2,6ff. sind durch eine Abhängigkeit Ri 2,6ff. von Jos 24,28ff. gut zu erklären, während das Umgekehrte nicht der Fall ist. Es kann nämlich kaum erklärt werden, weshalb Jos 24,31 ein הגדול bei dem מעשה ידע bewußt weggelassen und העם durch ישראל und ראו durch ידע ersetzt haben sollte, während sich für den umgekehrten Fall wohl eine Erklärung anbietet. Wir

¹⁵ H.N. Rösel, Die Überleitungen vom Josua- ins Richterbuch, VT 30 (1980), 342-350; W. Richter, Die Bearbeitung des "Retterbuches" in der deuteronomistischen Epoche (BBB 21; Bonn 1964), 46f.

haben es demnach in Ri 2,6ff. mit einer "Fortschreibung"¹⁶ zu tun. Die Bewegung des Textes geht von Jos 24 zu Ri 2 und nicht umgekehrt. In Jos 24,28 ist die Arbeit getan. Nach Kampf und Verteilung, nach בריה und nach der Wahl für JHWH kann das Volk gehen: איש לנחלתו. Das ist ein Abschluß auf der Linie von Jos 21,43-45 "alle Feinde gab JHWH in ihre Macht" und Jos 24,18 "JHWH trieb alle Völker, auch die Amoriter, die Bewohner dieses Landes, vor uns (weg)".

Ri 2,6 übernimmt diesen Satz, stellt sich aber mit dem בני-ישראל ויכלו und dem לרשת את-הארץ¹⁷ wieder vor die Landnahme. Hier wird ein anderes Thema angesprochen: Es geht nicht um einen Abschluß wie in Jos 24, vielmehr wird eine Bilanz gezogen für eine neue Aufgabe. Es gibt noch unerobertes Land, es sind noch fremde Völker übriggeblieben. Das Plus in Jos 24,29 im Vergleich mit Ri 2,8 ויהי אחרי הדברים ist auch von dieser unterschiedlichen Funktion her zu erklären. Jos 24,28 schließt ab. Für Josua bleibt nichts anderes übrig als zu sterben. Mit dieser gesonderten Sterbe- und Beerdigungsnotiz kommt Jos 24 auch im wörtlichen Sinn zu einem natürlichen Ende. Ri 2,6 bietet einen programmatischen Einsatz und kann deswegen die Einleitungsformel aus 24,29 nicht gebrauchen. Wie sehr die beiden sich fast gleichen Texte in ihrer Funktion unterscheiden, zeigt Ri 2,7.

Ri 2,7 weicht mit dem העם und dem ראה von Jos 24,31 ab. Diese Kombination finden wir auch Ex 34,10, wo JHWH sagt: וראה כל-העם. Auch hier liegt eine Zusammenstellung von העם, ראה und ארז-מעשה ידוה vor. Dieses Werk JHWHs ist die Vertreibung der Feinde nach der klassischen Feindesliste: Amoriter, Kanaaniter, Hetiter, Phe-resiter, Hewiter und Jebusiter.

So sieht auch die goldene Zeit Josuas und der Ältesten nach Ri 2 aus. Doch Ri 2,7 ist dann die Beurteilung der Richterzeit aus deuteronomistischer Sicht. Diese finden wir auch in der Fortsetzung Ex 34,12 "Hüte dich, mit den Bewohnern des Landes, in das du kommst, einen Bund zu schließen, damit sie dir nicht zum Fallstrick werden, wenn sie mit dir zusammenwohnen." In jener Zeit ergeht diese Warnung am Gottesberg. Nach Ri 2,1-5 ist die Falle inzwischen zugeschnappt. So

¹⁶ R. Smend, Das uneroberte Land, in: G. Strecker (Hrsg.), Das Land Israel in biblischer Zeit. Jerusalem-Symposium 1981 (GThA 25; Göttingen 1983), 95.97; ders., Die Entstehung des Alten Testaments (ThW 1; Stuttgart u.a. 1978), 115.

¹⁷ Der dtr terminus technicus ירש für das "mit Gewalt in Besitz nehmen" des Landes kommt im inf.cs. 19 x vor. 1 x gibt es ein abweichendes Objekt (Lev 25,46), 1 x handelt es sich um Wohnstätten (Hab 1,6), 1 x um גרים (Dtn 9,1). Die übrigen 16 Belege reden über das "mit Gewalt einnehmen" des Landes: 10 x in der gleichen Formulierung wie Ri 2,6, so Dtn 9,4.5; 11,31; Jos 1,11; 18,3; Ri 18,9; Ps 37,34; Neh 9,15; 9,26; 6 x mit kleinen Variationen der Suffixe und dergleichen: Lev 20,24; Num 33,35; Dtn 2,31; 12,29; Jos 24,4; Am 2,10.

akzentuiert Ri 2,6ff. eine scharfe Trennung zwischen der goldenen Zeit Josuas und der Ältesten und der Zeit danach, die durch das übriggebliebene Land mit den übriggebliebenen Völkern gekennzeichnet wird. Diese Zuspitzung wird durch die Stellung des Verses Ri 2,7 verstärkt. Denn schauen wir kurz auf den Parallelvers Jos 24,31, so wird deutlich, daß dieser Vers - logisch gesehen - an einer besseren Stelle der Textkomposition steht. Die Erwähnung der "Ältesten, die Josua überlebt hatten", spielt schon auf den Tod des Josua an, und steht natürlich besser nach der Sterbenotiz als davor. Ri 2,7 stellt es trotzdem vor die Sterbenotiz und plazierte damit das Dienen JHWHs in das Zentrum der Komposition zwischen der Entlassung, dem לרשת הארץ und dem Tod Josuas in 2,8f.

So stehen das Dienen JHWHs in der goldenen Zeit Josuas und seiner Generation sowie das Sehen des מעשה יהוה הגדל in einem Gegenüber zu dem Geschlecht, das JHWH und auch das Werk, das er für Israel tat (1,10ff.), nicht kennt.

Wenn wir also sagen dürfen, daß die Bewegung des Textes von Jos 24 nach Ri 2 geht, Ri 2 demnach Jos 24 uminterpretiert, dann heißt das für unsere Fragestellung: תמנת-חרס muß als Uminterpretation von תמנת-סרח verstanden werden und nicht umgekehrt. Dabei ist vorausgesetzt, daß wir die Änderung des Ortsnamens tatsächlich auf dieser Fortschreibungsebene abhandeln dürfen. Sowohl eine Übersicht der Umnennungen im Alten Testament als auch die tiefe Wurzel, die eine Midraschexegese im Alten Testament hat¹⁸, berechtigen zur Annahme eines solchen Weiterdenkens.

Über das Verhältnis von Jos 19,50 zu Jos 24,30 kann folgendes kurz gesagt werden: Mit M. Noth¹⁹ u.a. darf man davon ausgehen, daß die Schlußformeln der Landverteilung in Jos 19,49a und 19,51 durch die Notiz der נחלה des Josua unterbrochen werden. In Jos 24,30 ist von גבול נחלתו die Rede. Deswegen ist Jos 19,50 ein geeigneter Ort, um Josuas exterritoriales Eigentum vor der Schlußformel in Jos 19,51 anzuführen, wo von den נחלה gesprochen wird. Jos 19,50 ist also von Jos 24,30 abhängig. Beide Texte bieten den gleichen Namen: תמנת-סרח. Ri 2,9 ist Bestandteil einer Texteinheit, die Jos 24,28ff. fort schreibt und uminterpretiert. Ein Teil dieser Uminterpretation ist die Umnennung des Ortes תמנת-סרח in תמנת-חרס. Wir scheiden also die Möglichkeit anti-solarer Polemik für diese Textstellen aus und fragen nach Gründen dieser Umnennung gerade im Rahmen der Aussage von Ri 2,6ff.

¹⁸ I.L. Seeligmann, Voraussetzungen der Midraschexegese, VT.S 1 (Leiden 1953), 150-181.

¹⁹ Josua (HAT I/7; Tübingen ²1953), 123.

Ehe wir den literarischen Faden wieder aufnehmen, konzentrieren wir uns zunächst auf den Ort: תִּמְנָה/תִּמְנָה. Es wurde schon erwähnt, daß sich nicht wenige Orte mit einem Josuagrab schmücken. Die Sache wird noch etwas komplizierter durch die Tatsache, daß תִּמְנָה nur die näher bestimmte Form einer Ortschaft "Timna" ist. Es gibt mehrere Orte dieses Namens, und einige davon wurden - vorsichtig gesagt - gelegentlich durcheinander gebracht. Sowohl in den Versiones als auch in der antiken historisch-topographischen Literatur, wie bei Eusebius, lassen sich Verwechslungen und Vermischungen feststellen. Welche Orte "Timna" gibt es?

Für unsere Fragestellung auszuschneiden sind zuerst das Timna aus der asiatischen Kampagne des Ramses II., südlich von Kadesch im Libanon, und das von einer ganz anderen Wurzel stammenden Timna²⁰ (תִּמְנָה) im südlichen Negeb.

Ein erstes Timna begegnet uns in Jos 15,57. Obwohl der Ort in der Fachliteratur überwiegend mit dem Timna aus Gen 38 gleichgesetzt wird, ist es von diesem zu unterscheiden. Das Timna aus Jos 15,57 liegt bei Noth im VIII., bei Alt, Aharoni und Simons im VII. Gau.²⁰ Etwa die Hälfte der Städte aus diesem Gau sind schwer oder gar nicht identifizierbar. Die wohl möglichen Identifizierungen zeigen aber die Richtung, in die gesucht werden soll. Maon (*Tell Ma'in* 1627/0909), Karmel (*Hirbet el-Kirmil* 1628/0925), Jutta (*Yatta* 1585/0950) und Sif (*Tell Zif* 1628/0982) befinden sich 7-15 km südsüdöstlich von Hebron. In dieser Umgebung ist auch das Timna von Jos 15,57 zu vermuten.

Das zweite Timna ist das der Tamar/Judaerzählung Gen 38,12ff. Timna erscheint hier in Zusammenhang mit den Orten Adullam und Kesib. Die Lokalisierung ist nicht schwierig. Es handelt sich um *Hirbet et-Tabbāna* 1548/1224²¹, 8 km südöstlich von *Hirbet er-Rumēle*.

Das dritte Timna ist das Timna der Simsonerzählung Ri 14,1f.,5f. und des Grenzfipunktes Judas Jos 15,10 sowie der Städteliste Dans Jos 19,43.

²⁰ Noth, Josua, 98; A. Alt, Judas Gaue unter Josia, KS II (München 1953), 278; Y. Aharoni, The Land of the Bible. A Historical Geography (Philadelphia ²1979), 312.

²¹ 1:100.000 Palestine. Sheet 9, Ramle.

Der Name Timna ist zweifellos erhalten geblieben im *Hirbet Tibne* südlich vom *Wādi eṣ-Ṣarār*.²² Onomastisch und nach Befund der literarischen Quellen ist diese Identifizierung ohne weiteres möglich. Diese wurde zuerst nach dem Vorschlag von Eli Smith während dessen Forschungsreisen in Palästina als Begleiter Edward Robinsons, des Vaters der biblischen Geographie, in den 40/50er Jahren des vorigen Jahrhunderts²³ vorgenommen. Der Anfang der Identifizierung wird also gesetzt von Smith/Robinson und zieht sich durch die Literatur bis zu M. Noth²⁴ und K.D. Schunck²⁵.

Eine Schwachstelle dieser Identifizierung ist die Tatsache, daß archäologisch nichts auf eine vorhellenistisch-römische Besiedlung dieses Ortes hinweist.²⁶ Im Hinblick auf diese Problematik hat sich der holländische Altmeister der historischen Topographie, J. Simons, sehr vorsichtig geäußert: "If *Hirbet Tibneh* preserves only the ancient Name, a site in its vicinity has to be looked for"²⁷.

Seinem Wunsch wurde nach literarischer Vorarbeit durch Aharoni und andere²⁸ entsprochen: Seit dem Anfang der Ausgrabungen 1977 verbindet man dieses Timna mit *Tell el-Batāṣī* (Tell Batash), 1417/1324, nördlich der Bahnlinie Jerusalem-Tel Aviv und südlich vom *Wādi eṣ-Ṣarār* im Soreqtal. Der Tell befindet sich 6 km nord-nordwestlich von *Hirbet Tibne*.

Von 1977 bis 1988²⁹ haben elf Kampagnen stattgefunden unter der Leitung von E. Kelm und A. Mazar. Die Identifizierung bereitete den Ausgräbern nach der literarischen Vorarbeit von Aharoni keine allzu großen Sorgen. In den ersten Grabungsnotizen heißt es lakonisch: "Le but des fouilles est l'étude du site identifié avec la Thimna biblique."³⁰ und "The mound is identified with biblical Timnah."³¹ In 11 Strata (I-XI) wurde eine Besiedlung nachgewiesen, von der Mitte der Bronzezeit

²² 1:100.000 Palestine. Sheet 9, Ramle, Koordinaten: 1441/1279. Der Ort ist auf der 1:100.000 Karte des Survey of Israel nicht eingetragen, merkwürdigerweise aber wohl auf der touristischen Karte 1:250.000.

²³ E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea* in 1838. Vol. II (London/Boston 1841), 343.

²⁴ Josua, 89.

²⁵ Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stamms (BZAW 86; Berlin 1963), 145 A. 41.

²⁶ PEQ 90 (1958), 28-30.

²⁷ J. Simons, *Topographical Texts of the Old Testament* (Leiden 1959), 141.

²⁸ PEQ 90 (1958), 28-30.

²⁹ IEJ 39 (1989), 108-110.

³⁰ RB 85 (1978), 94.

³¹ IEJ 27 (1977), 167.

bis zur Persischen Periode. Die Strata X-VI repräsentieren dabei die Spätbronzezeit Ia-IIb, und die Strata V-II die Eisenzeit I und II.

Die Identifizierung, von Franken einmal spöttisch "der (Sonntags-) Sport der biblischen Archäologen" genannt, beruht auf der Kontinuität der Besiedlung. Das braucht in diesem Falle nicht falsch zu sein, aber es entwickelt sich zur Zeit eine Art Gesetzlichkeit, nach der ein Tell, der geographisch in den richtigen Raum paßt und eine Siedlungsstruktur innerhalb der geforderten Periode aufweist, mit einem biblischen Namen versehen wird, ohne daß man meint, dafür archäologisch- inhaltliche Argumente zu benötigen.

Nach dem heutigen Stand der Ausgrabungstätigkeit gibt es einen besseren Kandidaten (noch) nicht, und so bekommt *Tell el-Batāšī* "the benefit of the doubt". Dabei soll festgehalten werden, daß der alte Name Timna im 6 km weit entfernten *Hirbet Tibne* erhalten blieb, ein an sich nicht ungewöhnlicher Vorgang.

Ehe wir uns das Material in Bezug auf Timna IV = Timnat-Heres anschauen, lohnt es, sich das Verwirrspiel zu vergegenwärtigen, das mit den unterschiedlichen Timnas getrieben wurde. Exemplarisch greife ich zwei Kronzeugen heraus: 1. Eusebius mit seinem Onomastikon, 2. die Madebakarte.

Im Onomastikon 24,5 nennt Eusebius ein κώμη Thamna im Gebiet von Diospolis (=Lydda/Lod). Er denkt dabei sowohl an einen Ort (κώμη) als an ein weitläufiges Gebiet (χώρα Θαμνιτική).

Auch in 96,25 heißt Thamna κώμη μεγάλη im Gebiet von Diospolis, gelegen an der römischen Straße nach Aelia = Jerusalem, Aelia Capitolina. Er verbindet dies aber mit Gen 38,12, der Juda-Tamar-Erzählung und fügt, dadurch in Zugzwang geraten, etwas zweifelnd hinzu: "ἦν δε φυλῆς Δάν ἢ Ιουδα". Dies wird von Hieronymus mit einem "in tribu Dan sive Iudae" übernommen. Auch 8,12f. verbindet die Juda-Thamar-Erzählung mit einem Thamna an der Route zwischen Diospolis und Aelia.

100,1ff. erzählt Eusebius, daß θαμναθσαρά, das Timnat-Serah von Jos 19,50, der gleiche Ort ist wie das soeben von ihm genannte Thamna (96,25). In bezug auf das Stammesgebiet ist er jetzt sicher: φυλῆς Δάν.

Schließlich verweist er für das Thamnata von Ri 14,1 gleichfalls auf seine Lokalisierung von Thamna (100,15), wiederum mit der Erwähnung des Stammgebietes Dans. Hier widerspricht Hieronymus, denn er ersetzt 101,14 das Stammgebiet Dans durch "in tribu Iudae".

Es ist deutlich, daß Eusebius Timna II (Gen 38), Timna III (Ri 14 u.a.) und Timna IV (Timnat-Heres/Timnat-Serah) zusammennimmt und als eine Ortschaft ansieht. Mit einer Ausnahme (Juda statt Dan bei Ri 14) folgt ihm Hieronymus hierin. Timna I (Jos 15,57) wird von Eu-

sebius nicht gesondert behandelt. Dieses Bündeln der unterschiedlichen Orte hat dann zu dem Durcheinander der späteren Lokalisierungen geführt.

Eusebius hierfür verantwortlich zu machen, liegt demnach auf der Hand. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wo Eusebius sich nun dieses allumfassende Timna gedacht hat. Er scheint sehr wohl ein bestimmtes Timna (Thamna) vor Augen gehabt zu haben: Es ist "ein sehr großer Ort (8,13), "es wird bis zum heutigen Tag so genannt" (24,5), "es erscheint heute als großer Ort" (96,25).

Nun redet Eusebius nicht nur über eine Ortschaft, sondern auch über das Thamnitische Gebiet (24,5). Einmal liegt Thamna zwischen Aelia und Diospolis (8,13), ein anderes Mal im Gebiet (Hieronymus) von Diospolis, "wenn man nach Aelia geht" (96,25). Das Verhältnis zwischen Ort und Gebiet, zwischen Thamna und Diospolis, ist leicht zu klären.

Nach Josephus, De bello III 3,5 u.a. war Thamna Hauptort einer Toparchie, neben Lydda, Emmaus/Nicopolis usw. Das bietet die Möglichkeit, sowohl über den Ort als auch über das Thamnitische Gebiet zu reden. Bei der Neuordnung am Ende des 2.Jh. (Septimius Severus 193-211) wurde Lydda eine römische Kolonie: Colonia Lucia Septimia Diospolis, wozu dann auch Thamna gehört. Von dort aus wird die Zuordnung von Thamna zu Diospolis verständlich. Hat aber Eusebius selbst auch an die zweifellos richtige Lokalisierung dieses Thamna mit dem heutigen *Hirbet Tibne* 1601/1574, das ja auf dem Gebirge liegt und zum Gebiet Diospolis gehörte, gedacht?

Er scheint sich selbst im Wege zu stehen, wenn er zweimal die Straße nach Aelia nennt (8,13 und 96,25) und dabei mit dem "zwischen Aelia und Diospolis" von 8,13 offenbar auf die römische Heerstraße zwischen Jerusalem und Lydda anspielt. Nun gibt es zwei römische Straßen zwischen Jerusalem und Lydda, die hierfür in Frage kommen: Erstens die südliche Route über Emmaus/Colonia und Emmaus/Nicopolis und zweitens die nördliche Route über Bet Horon und Moditha/Modein. Weder die Tradition noch archäologische Befunde bieten die Möglichkeit, in der Umgebung einer dieser beiden Straßen ein Timna zu lokalisieren.

Denn die Timnas I, II, III liegen nicht nördlicher als *Beth Šemeš*, das zu keiner Zeit in irgendeiner Weise zu einem Verwaltungsdistrikt von Lydda gehörte.

Es ist deswegen zu fragen, ob Eusebius in 96,25 überhaupt an die Straße zwischen Jerusalem und Lydda gedacht hat. Er teilt dort mit, daß Timna im Gebiet von Diospolis liegt, "wenn man nach Aelia geht". Dabei könnte er von sich aus, d.h. von Caesarea aus, gedacht haben, und dann steht nicht die römische Heerstraße zwischen Lydda und Je-

rusalem zur Debatte, sondern die große Straße, die von Caesarea über Aphek/Antipatris nach Jerusalem führt. An dieser Straße liegt Thamna/*Hirbet Tibne* (1601/1574). Wenn diese Deutung zutrifft, dann muß die Mitteilung 8,13 "zwischen Aelia und Diospolis" entweder ein Irrtum sein (verursacht durch das Zusammenziehen der unterschiedlichen Timnas), oder er hat dabei das Thamnitische Gebiet in umfassenderem Sinne im Auge, das ja östlich von Diopolis liegt und so notfalls mit der Straße von Aelia nach Diospolis verbunden werden kann.

So muß festgehalten werden, daß 1. Thamna im Gebiet von Diospolis zu suchen ist, 2. Eusebius einen ihm bekannten Ort vor Augen hat, 3. dieses Thamna trotz der Schwierigkeit in 8,13 in *Hirbet Tibne* 1601/1574 zu suchen ist.

Eusebius hat aber nicht nur einen konkreten Ort vor Augen, er weiß bei der Gleichsetzung von Thamna mit Thamnatsara (100,2) auch von einem $\mu\eta\mu\alpha$ ($\tau\acute{o}$) τοῦ Ἰησοῦ, von einem sepulchrum (nach Hieronymus), zu erzählen, das dort jetzt gezeigt wird. Ehe wir uns weiter auf diese Spur begeben, werfen wir noch einen Blick auf die Madebakarte in Bezug auf Timna.

Dabei kann sowohl Abhängigkeit von als auch Selbständigkeit gegenüber Eusebius festgestellt werden. Die für uns wichtigen Daten, die Gegend nordwestlich von Jerusalem, sind aufgespalten und ober- bzw. unterhalb der Vignette von Jerusalem angebracht. Dafür gibt es zwei Gründe. Erstens wird trotz der West-Ost-"Orientierung" in diesem Teil der Karte mit einem Süd-Nord-Schema gearbeitet. Das gilt nicht nur für die Sichem-Neapolis-Region, sondern auch für das Stück zwischen Neapolis und Jerusalem. Zweitens hat die Unterbringung der unterschiedlichen Ebal- und Garizim-Traditionen sehr viel Platz gekostet, und so reicht diese Darstellung mit Ausnahme des Benjaminspruches bis an Jerusalem.

Bekanntlich hat der Mosaizist festgehalten an der rabbinischen Tradition, wo Ebal und Garizim in die Nähe Jerichos verlegt werden, um so den "positiven" Garizim (Segen nach Dtn 11,29) von dem "negativen" samaritanischen Garizim abgrenzen zu können. So finden wir einen Gebal und Garizein links unten von Iericho, andererseits rechts von Neapolis (*Nāblus*) in aramäisierender Form ein Tourgobel und Tourgarizin. Welche der beiden Traditionen der Mosaizist für richtig hält, ist klar. Er lokalisiert Sichem zwischen den letzten beiden: Tourgobel und Tourgarizin. Durch diese Tour de Force hat er nur wenig Platz übrig für die uns interessierenden Daten.

Oberhalb des ἁγία πόλις Ἰερουσαλὴμ und des κλῆρος (Benjamin) wird Ajjalon gesetzt: "Ailomon, wo der Mond stehen blieb in der Zeit Josuas von Nun." Wirkungsgeschichtlich ist interessant, daß die Erwähnung Josuas auf der Madebakarte mit dem Sonnenwunder

Jos 10 verbunden wird. Mit diesem Bild wird Josua tradiert! Daß hier der Mond und nicht die Sonne genannt wird, geht zurück auf Eusebius, der auch den Mond bei Ajjalon aufführt (18,13), was eine wörtliche Hervorhebung des einen Parallelismus-Gliedes in Jos 10,12 ist: "Sonne, stehe still in Gibeon, und du, Mond, in der Ebene Ajjalons".

Dann rechts unter der Vignette Jerusalems haben wir erst Akeldama, und weiter unten "Θαμνα ἐνθα ἔκειρεν Ἰουδας τὰ αὐτοῦ πρόβατα": "Thamna, dort, wo Juda seine Schafe schor". Der Mosaizist übernimmt das Zitat aus Eusebius 96,24 wörtlich, stützt sich also auf das Onomastikon. Wo lokalisiert er aber dieses Thamna? Auffällig ist, daß er eine Reihe Ortschaften an den beiden römischen Straßen nach Westen bietet. Links von Thamna, direkt unter der nordwestlichen Seite des Jerusalemvignets, fängt es an mit τὸ τέταρτον, der vierte Meilenstein (der römischen Straße). Rechts davon finden wir τὸ ἕννα, den neunten Meilenstein, und wiederum rechts davon Bet Horon; unterhalb dieses Bet Horon Moditha/Modein und weiter nach unten Lod. Wir haben es hier also mit der nördlichen römischen Straße von Aelia nach Lod zu tun. Rechts, also südlich von Thamna, finden wir Nikopolis, i.e. das Emmaus Nikopolis, die wichtigste Station auf der südlichen Römerstraße nach Lod. Thamna wird vom Mosaizisten deutlich südlicher eingezeichnet als Eusebius es wahrhaben möchte. Das tut er wohl in der richtigen Annahme, daß eine Lokalisierung des Thamna der Juda/Thamar-Erzählung nicht so weit nördlich sein kann, wie Eusebius meinte, als er alle Thamnas auf *Hirbet Tibne* 1601/1574 konzentrierte. Für den Mosaizisten liegt Thamna also zwischen den beiden Römerstraßen.

In allzu großen Widerspruch zu Eusebius möchte er aber auch nicht kommen. Denn in dem von ihm zitierten Text 96,24 wird Thamna durch Eusebius nun deutlich als κώμη μεγάλη ἐν ὁρίοις Διοσπόλεως beschrieben. Deswegen erklärt der Mozaist in einem langen Nord-Südstreifen, daß Lod das gleiche ist wie Lydda, und dieses Lydda wiederum gleichzusetzen ist mit Diospolis. Dabei landet die letzte Nennung Diospolis genau unter dem Zitat der Schafschur Judas mit der Erwähnung Thamnas! So hält er die Verbindung zwischen Diospolis und Thamna aus seiner Vorlage fest, ohne dabei seine eigene Meinung, Thamna sei weiter südlicher, zu verheimlichen.

Wir fassen zusammen:

1) Eusebius verbindet alle Timna-Überlieferungen des Alten Testaments mit dem ihm bekannten Ort Thamna. Dieses Thamna ist *Hirbet Tibne* 1601/1574.

2) Eusebius meldet zweimal (70,20 und 100,2f.), daß ein Grabmonument Josuas existiert in Thamnat-sara (Timnat-Heres).

3) Dieses Thamnatsara ist im Rahmen seiner Kontraktion der Timna-Überlieferungen Thamna: ἀντὶ ἐστὶ Θαμνά (100,2). So ist das Grabmonument Josuas nach Eusebius in Thamna, *Hirbet Tibne* 1601/1574 zu suchen.

4) Von einem Grabmonument Josuas weiß Flavius Josephus nichts, im Gegensatz zu seiner Mitteilung über das Grabmonument Eleasars (Antiquitates 5, 119).

5) Auch die Madebakarte weiß nichts von einem Grabmonument Josuas, verlegt Timna etwas weiter nach Süden, hält sich aber weiter an den Wortlaut des Eusebius.

Was passierte mit diesen und anderen Daten, als die junge Palästinawissenschaft sich im 19. Jahrhundert auf die Suche nach dem Josuagrab begab?

Im Jahre 1863 besuchte Victor Guérin *Hirbet Tibne* und entdeckte am 31.8. in der Nekropole südlich der Römerstraße eine besonders reich ausgestattete Grabanlage. Der Eingang des Felsengrabes wird gestützt von 2 Säulen und 2 Pilastern. Im Vorraum befinden sich zahlreiche kleine Nischen (280). Der viereckige Hauptraum hat auf drei Seiten je 5 kokîm (loculi), wobei derjenige auf der Rückseite in der Längsachse als Durchgang zur hinteren Kammer fungiert.³² Guérin ist der Meinung, daß es sich um eine alte Grabanlage handelt: Die Schlichtheit in der Ornamentierung weise darauf hin. Es könne sich also sehr wohl um ein Grab aus der Zeit Josuas handeln. In Wirklichkeit ist es, wie ein erster Blick auf den Plan zeigt, ein hellenistisch-römisches Grab, und der Vergleich mit ähnlichen Anlagen in Gezer sowie in und um Jerusalem läßt eine Datierung in der Mitte des ersten Jahrhunderts AD zu.³³

Im Herbst 1863 wird das Grab besucht von M. de Saulcy, der ein für Guérin wichtiges Argument hinzufügt. Die Vermessung des Grabes zeige die Übereinstimmung mit Grabbauten aus Ägypten. In der Zeit Josuas seien die Israeliten noch nicht allzu lange aus Ägypten fortgezogen, also wäre es gut möglich, daß sie ihrem Helden ein Grabmonument mit ägyptischen Maßen hingesetzt hätten. Ein Artikel mit dieser These wird publiziert von M. Aurès.³⁴

1870 sieht sich Guérin aufs neue archäologisch bestätigt. Am 3.6.1870 besucht Abbé Richard, der kurz vorher in der Nähe der Ruinenstätte, die er für Gilgal hielt, ein Flintmesser gefunden hatte, das

³² V. Guérin, Description géographique, historique et archéologique de la Palestine. II (Paris 1875), 89ff.

³³ Vgl. G. Dalman, PJ 10 (1914), 30f.

³⁴ Vgl. Guérin, Description, 101.

Grab in *Hirbet Tibne*. Eine ganze Reihe solcher Flintwerkzeuge findet er auch bei seinem Besuch im Josuagrab in *Hirbet Tibne*. Damit rückt die LXX ins Rampenlicht. In dem Zusatz ad Jos 24,33 weiß die LXX von den Messern zu berichten, mit denen Josua nach Jos 5,3 die Israeliten beschnitten hatte. Sie sollen dem Josua ins Grab mitgegeben worden sein. Mit diesem corpus delicti reist Richard am 5.8.1871 nach Edinburgh und zeigt während eines Kongresses seine Messer. Ende August werden sie der Akademie der Wissenschaften in Paris und der Académie des inscriptions et belles lettres vorgeführt.

Auch wenn aus heutiger Sicht die Flintmesser und die Grabanlage nichts miteinander zu tun haben und die LXX-Notiz eine schriftgelehrte Ergänzung darstellt, so war damals der Zirkel der Beweisführung geschlossen. Sowohl die literarischen Zeugen (Eusebius) wie der archäologische Befund wiesen in eine Richtung: *Hirbet Tibne*.³⁵

Es dauerte aber nicht lange, bis die Hervorhebung von *Hirbet Tibne* zum Widerspruch reizte: 1873 melden die Offiziere des Englischen Survey in den Quarterly Statements, daß sie 4,5 km südwestlich von *Hāris* (1637/1691) eine Nekropole entdeckt hatten. P.M. Séjourné besuchte die Grabanlage am 14. und 15. November 1892. Folgende Argumente führt er für die Lokalisierung des Josuagrabes an diesem Ort ins Feld:

1. Auf der Fassade des Grabes ist eine Sonne abgebildet. Damit sei die Erinnerung an den Feldherrn Josua festgehalten worden, auf dessen Gebet hin die Sonne angehalten wurde.

2. Südlich der Nekropole erhebt sich ein Gebirge. Onomastisch wäre eine Gleichsetzung mit dem Berge Gaasch (Jos 24,30) möglich.

3. Daß dies die Umgebung sei, wo die Josuatradition erhalten blieb, werde bestätigt in *Hāris* selbst, wo man die Gräber Josuas, Nuns und Kaleb's zeigt. Mit Rabbi Jacob von Paris (1258) lokalisiert die ganze mittelalterliche jüdische Tradition das Josuagrab in *Hāris*. Das gilt gleichfalls für den Großteil der arabischen Schriftsteller. Dazu muß gesagt werden, daß sowohl die jüdische als auch die islamische Tradition

³⁵ Eine ebenso hübsche wie kuriose Erklärung der LXX-Stelle ist übrigens bei A.B. Ehrlich in seinen Randglossen, III (Leipzig 1910), 66 zu finden: "Hier haben LXX einen längeren Zusatz. Derselbe besagt, daß die Steinmesser, womit Josua nach 5,3 an den Israeliten die Beschneidung vollzogen hatte, ihm ins Grab mitgegeben wurden, wo sie jetzt noch sind. Dieses Plus, von Driver in Kittels Biblia Hebraica in allem Ernste registriert, rührt im griechischen Text von irgendeinem witzigen hellenistischen Juden her, den die Beschneidung genierte, und der darum den grotesken Ritus gern mit Josua begraben wissen wollte."

sich auf Josua, Nun und Kaleb beziehen, also auf *Hāris*, nicht aber auf die von Séjourné favorisierte Nekropole.

Selbstverständlich blieb die Diskussion unfruchtbar, solange sie synchron geführt wurde, es also um Entweder-Oder und nicht um ein diachrones Nacheinander der unterschiedlichen Josuagrabtraditionen ging. Es ist denn auch nicht verwunderlich, daß nach einer Vortragsreihe in der École Biblique im Januar 1894 der Berichterstatter in der erhitzten Atmosphäre des "entweder Tibne oder *Hāris*" über das Josuagrab seufzt: "Dieu sait, ce qu'il en est!". Dabei war schon mit gelegentlichen Verweisen auf die Einbindung von *Hāris* in die samaritanische Tradition ein Schritt in die richtige Richtung getan.

Wie sieht nun die traditionshistorische Einordnung aus? Sie ist zu finden bei Joachim Jeremias³⁶ und wird von den meisten Auslegern übernommen.

Jeremias nimmt die Verbindung von Thamnatsara mit dem Thamna des Eusebius als Ausgangspunkt.³⁷ Wichtig sei, daß es dort nach Eusebius ein ἐπίσημον μνημα gebe.³⁸ Dieses Grabmal könne nur jüdisch sein, denn um 330 AD gebe es noch keine christlichen Grabbauten. Stimme aber der Bericht des Petrus Diaconus³⁹, der sich auf Eteria stützt, nach der es in Thamnatsara eine Kirche gibt, in der eine Gedenkfeier für Josua stattfindet, dann müßte dieses jüdische Josuagrab schon im vierten Jahrhundert von den Christen übernommen worden sein. Die Lokalisierung ist nach Jeremias nicht schwierig: Hier könne nur *Hirbet Tibne* gemeint sein. Die älteste samaritanische Tradition hatte ihr Josuagrab in *Hāris*, verlegte es aber bei der ständigen Schrumpfung ihres Gebietes nach 'Awerta, wo es schon 1173 belegt sei. So könne die jüdische Tradition nach der Übernahme ihres eigenen Grabes auf *Hirbet Tibne* durch die Christen sich die von den Samaritanern verlassene Stätte in *Hāris* aneignen. Nur so sei zu erklären, warum die ganze mittelalterliche jüdische Tradition des Josuagrabes in und um *Hāris* angesiedelt ist. *Hāris* soll dann schon als samaritanische Konkurrenztradition entstanden sein, ehe das jüdische Grab von *Hirbet Tibne* in christliche Hände fiel. "Jüdischer Ursprung kommt

³⁶ Heiligengräber, 40ff.46ff.

³⁷ J. Jeremias, Heiligengräber, 46ff.

³⁸ Eusebius, Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen (hrsg. von E. Klostermann), (Leipzig 1904), 70,2; 100,3.

³⁹ Petrus Diaconus, Liber de locis sanctis, in: P. Geyer, Itinera Hierosolymitana saeculi IIII-VIII (CSEL 39; Wien 1898), 100,11 "ecclesia vero ibi constructa est".

für das Josuagrab in kufr H̄aris deshalb nicht in Frage, weil die alte jüdische Tradition das Josuagrab auf chirbet tibne verehrte.⁴⁰

Könnte es nicht aber auch anders gewesen sein? Der zitierte Satz von Jeremias stützt sich nicht auf jüdische Quellen, sondern auf Eusebius und seine Gleichsetzung von Thamna und Thamnatsara sowie auf die Annahme, daß es um 330 AD noch keine christlichen Grabbauten für alttestamentliche Gottesmänner gab. Jüdische Quellen, die *Hirbet Tibne* bezeugen, gibt es nicht. Flavius Josephus erwähnt ein Grabmonument für Eleasar⁴¹, nicht aber für Josua. Die Gleichsetzung des Thamnatsara mit dem Thamna des Eusebius ist nicht ohne weiteres zu akzeptieren, weil Eusebius alle Timnas des Alten Testaments in dem ihm bekannten Thamna zusammenzieht. Daß das Grab Josuas sehr bald in christliche Hände fiel, leitet Jeremias ab aus dem Reisebericht der Etheria um 400 AD. Der erwähnte Text ist aber nicht in dem rekonstruierten Bericht der Etheria überliefert worden, sondern bei Petrus Diaconus anno 1137 AD. Dabei ist unsicher, wo dieser Etheria zitiert und wo Beda. Mißtrauisch wird man bei seiner Mitteilung, daß es bei dem Grab Josuas eine Kirche gebe, eine der Stützen der Rekonstruktion Jeremias. Hieronymus nämlich, der Thamnatsara dreimal erwähnt, weiß nichts von einer Kirche an diesem Ort. Der Spielraum zwischen der jüdischen Tradition und deren Übernahme durch die christliche mit dem Bau einer Kirche könnte also wesentlich größer gewesen sein als Jeremias es annimmt. Daß das Grab Josuas auch an der Schwelle des fünften Jahrhunderts nicht einfach zu erreichen war, darf aus der Mitteilung des Hieronymus geschlossen werden, nach der die fromme Paula bei ihrer Pilgerreise das Josuagrab und das Grab des Eleasar aus der Ferne, von Bethel aus, verehrt habe.⁴² Eine solche nicht leichte Zugänglichkeit ist gegeben, wenn das Grab auf samaritanischem Gebiet liegt. Nicht nur für die Juden, sondern auch für die Christen war das samaritanische Gebiet nicht leicht zugänglich. Immerhin ist es auffällig, daß die Angaben des Hieronymus ins Schwanken geraten, wenn es um dieses Gebiet geht. So verwechselt Hieronymus bei dem weiteren Reisebericht der Paula Sichem und Sychar miteinander.

Deswegen soll die Möglichkeit, Timnat-Heres auf samaritanischem Gebiet zu suchen, ausdrücklich offengehalten werden. Die Texte, sowohl die alttestamentlichen als auch die späteren, sind sich alle darin einig, daß Timnat-Heres in Ephraim zu suchen sei. Die Nordgrenze Ephraims, so schwierig sie auch im einzelnen zu bestimmen ist, verläuft aber nördlich von *Kafr H̄aris*. Denn *Wādi Qāna* (Jos 16,8) liegt

⁴⁰ Jeremia, Heiligengräber, 41.

⁴¹ *Antiquitates* V, 129.

⁴² Hieronymus, *Epistula* CVIII ad Eustochium, 13 "e regione venerata est".

etwa 4 km nördlich von *Hāris*. Damit liegt *Kafr Hāris* zwar im samaritanischen Gebiet, aber noch immer in Ephraim, die erste und wichtigste Bedingung. Die Grenze zwischen Juda und Samaria in der Spätzeit kann dann die Basis geschaffen haben für die Wanderung der Traditionen, denn hier liegt der politisch-geographische Unterschied zwischen den konkurrierenden Ortschaften *Kafr Hāris* und *Hirbet Tibne*. Die Grenze zwischen Juda und Samaria verläuft in der Spätzeit zwischen den beiden Orten. Die Wanderung der Traditionen kann demnach folgende Stationen gehabt haben: Das ursprüngliche Timnat-Heres ist in der Nähe von *Kafr Hāris* anzusetzen. Der Einwand Alts, Timnat Heres hier zu suchen "bedarf keiner Widerlegung, weil hier keine israelitische Besiedlung erkennbar"⁴³ ist, bezieht sich auf die Nekropole südwestlich von *Hāris*. Frühe Siedlungsspuren sind aber in der Nähe von *Hāris* sehr wohl zu finden. So registrieren R. Gophna und Y. Porath auf *Hirbet et-Tell* (1638/1691) Scherben aus der Eisenzeit I und II.⁴⁴ Die Einordnung wurde vom neuesten Survey Finkelsteins bestätigt.⁴⁵ Mit dem Aufstieg Thamnas (*Hirbet Tibne*) als Hauptstadt einer judäischen Toparchie wurde Timnat-Heres mit Thamna identifiziert. Die Folge war, daß das Grab Josuas um 13 km nach Süden verlegt wurde. Diese Verlegung wurde durch Flavius Josephus⁴⁶ vorbereitet und von Eusebius durchgeführt. Beim Schrumpfen des samaritanischen Gebietes gab es auch eine Verlagerung nach *Awerta*.

Nicht alle Ortstraditionen müssen als sekundär angesehen werden, weil sie auf samaritanischem Gebiet zuhause sind. Es könnte also sein, daß die Israelische Verwaltung mit dem Aufstellen des am Anfang erwähnten Straßenschildes historisch gesehen nicht ganz Unrecht hat.

Nach dieser Wanderung durch das Heilige Land kehren wir zurück zu der Schlußfrage des ersten Teils. Gibt es Gründe, weshalb Ri 2,9 Timnat-Serah in Timnat-Heres umbenennt? In der Rezeption des Josuabildes gibt es ein Ereignis, das immer wieder dargestellt oder erwähnt wird: das Sonnenwunder von Jos 10,12ff. Einige Beispiele mögen hier genügen:

- Bei der Beschreibung des Josua fragt Sir 46,4ff.: "Blieb nicht die Sonne stehen auf sein Geheiß, so daß ein Tag war wie ihrer zwei?"

⁴³ A. Alt, PJ 25 (1930), 29.

⁴⁴ M. Kochavi (Ed.), *Judaea, Samaria and the Golan*. Archaeological Survey 1967-1968 (Jerusalem 1972), 230 Nr. 195.

⁴⁵ I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement* (Jerusalem 1988), 163.

⁴⁶ *Antiquitates* V, 129.

- Im Bab Talmud wird 1 Chr 29,11 "Dein, JHWH, ist die Größe und die Macht und die Herrlichkeit, der Glanz und die Majestät!" ausgelegt. Berakhot 58a beantwortet die Frage: "Was sind die Größe, die Macht und die Herrlichkeit? Die Herrlichkeit, das sind Sonne und Mond, die für Josua stehen geblieben sind."

- GenRabba 6,5c verbindet den Traum Josephs mit dem Sonnenwunder und hebt auf diese Weise Josua hervor: "Josua sprach zur Sonne: 'Du böser Knecht, bist du nicht an meinen Ahn verkauft worden? Hat dich nicht mein Ahn (=Joseph) im Traum gesehen: <Siehe, die Sonne und der Mond und die Sterne verneigten sich vor mir?>'. Sofort stand die Sonne still und der Mond blieb stehen."⁴⁷

- Die Fassade des wichtigsten Grabes in der Nekropole südwestlich von *Hāris* ist mit einer Sonne ausgeschmückt. Vielleicht ist es nicht zu gewagt, die in dieser Gegend vorhandenen Grabtraditionen mit dem Sonnenemblem zu verbinden.⁴⁸

Nicht nur die jüdische, sondern auch die christliche Tradition hebt diesen Aspekt hervor:

- Wenn Origenes um 250 in Caesarea das ganz Buch Josua durchpredigt, heißt es I 5, "Moyses non dixit: Stet sol nec maximis imperavit elementis, sicut Iesus fecit. Stet, inquit, sol super Gabaon et luna super vallem Aelom et praeterea addit Scriptura et dicit quia: Numquam sic audivit Deus hominem."⁴⁹ Mose hat einen solchen Befehl nicht gegeben. Hier ist Josua größer als Mose!

- Auch die Madebakarte verzeichnet den Namen Josua nur in Verbindung mit dem Sonnenwunder: Αιλαμων ἐν|θα ἔστη σε|λήμη ἐπὶ τοῦ Ναυη Ι|ησου|ς μ|ία|ν ἐμήραν (= ἡμέραν) "Ailamon (= Ajjalon) wo der Mond in der Zeit des Josua, des Sohnes Nuns, einen Tag stehen blieb."⁵⁰ Der Mosaizist folgt hier nicht der Korrektur des Hieronymus, sondern Eusebius, Onomastikon 18,14, der Ajjalon fälschlicherweise östlich von Bethel lokalisiert. Die Erwähnung des Josua in Verbindung mit dem Sonnenwunder bekommt hier besonderes Gewicht, weil der Text an dieser Stelle mit anderen Erwähnungen dicht gedrängt konkurriert, während für eine Darstellung Josuas, z.B. als Eroberer Jerichos, ausreichend Raum auf der Karte gewesen wäre.

⁴⁷ Vgl. auch GenR 84:53^d; 97:61^a.

⁴⁸ Vgl. P.-M. Séjourné, RB 2 (1893), 621ff.

⁴⁹ Origène, Homélie sur Josué (SC 71; Paris 1960), 106ff.

⁵⁰ H. Donner/H. Cüppers, Die Mosaikkarte von Madeba. Tafelband (ADPV; Wiesbaden 1977), Abb. 111.112.

- In der Ikonographie bleibt das Bild von Josua und seinem Sonnenwort vorherrschend. Eines der bekanntesten Beispiele ist der Josua-Rotulus.⁵¹

Und schließlich war es in der islamischen Tradition möglich, das Sonnenwunder zu wiederholen, wie die schöne Geschichte über das Josuagrab in Minje erzählt.⁵²

Für die Nachwelt war es klar: Josua war der gehorsame Held des Sonnenwunders. Diese Rezeption entspricht der Darstellung von Jos 10,12-14 auf der spät-deuteronomistischen Ebene.⁵³ Es handelt sich um die Ebene, in der 12-14 - mit Ausnahme der Zitatformel - als Einheit zu verstehen ist. Dabei erübrigt sich für die heutige Fragestellung das Problem der ursprünglichen Selbständigkeit des Sonnenwortes und seiner wie denn auch immer zu deutenden Magie.⁵⁴ In diesem Zusammenhang wird das Sonnenwort als Anhalten der Sonne (und des Mondes) durch Josua verstanden (V.13b), wobei sowohl das Handeln JHWHs als auch die hervorgehobene Position Josuas (V.14) nach-

⁵¹ P. Huber, *Bild und Botschaft. Byzantinische und venezianische Miniaturen zum Alten und Neuen Testament* (Zürich 1973), 19 Abb. 65-123; H. Lietzmann, *Zur Datierung der Josuarolle. Mittelalterliche Handschriften. Paleographische, kunsthistorische, literarische und bibliotheksgeschichtliche Untersuchungen*. FS H. Degering (Leipzig 1926), 181-185; K. Weitzmann, *The Joshua Roll a Work of the Macedonian Renaissance. Studies in Manuscript Illumination*. Bd. 3 (Princeton 1948), 30-38; ders., *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jh.* (Berlin 1935), 44-46; ders., *The Octateuch of the Seraglio and the History of its Picture Recension*, in: *Actes du X. Congrès international d'études byzantines* (Istanbul 1957), 183-186; M. Schapiro, *The Place of the Joshua Roll in Byzantine History*, GBA 35 (1949), 161-176; N. Kondakoff, *Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures*. Bd. 2 (Paris 1891), 75ff.; C.-Ch. Hesseling, *Miniatures de l'Octateuque Grec de Smyrne, Codices Graeci et Latini*. Suppl. 6 (Leiden 1909); J. Kollwitz, *Der Josuazyklus von S. Maria Maggiore* (RQ 61; Rom u.a. 1961), 105-110.

⁵² S. A. 4.

⁵³ Vgl. für den Zusammenhang von Jos 10,1ff. und 10,16ff. E. Noort, *Zwischen Mythos und Rationalität. Das Kriegshandeln YHWHs in Josua 10,1-11*, in: H.H. Schmid (Hrsg.), *Mythos und Rationalität* (Gütersloh 1988), 149-161.

⁵⁴ Es ist übrigens die Frage, ob eine poetische Sammlung mit dem Titel "Buch des Aufrechten" wirklich sehr hoch zu datieren ist, wobei "der Aufrechte" sich nicht auf JHWH, sondern auf einen menschlichen Helden bezieht (2 Sam 1,18) und die Funktion von Sonne und Mond in der Deutung von V. 13ab Gen 1,14-18 nicht unähnlich ist. Die Möglichkeit, daß die Zitatformel, die ja in der LXX fehlt, ein späterer Zusatz ist und das "Buch des Aufrechten" ein Florilegium bestimmter Texte aus der Spätzeit ist, ist nicht eindeutig von der Hand zu weisen. Vgl. B.J. Alfrink, *Het "stilstaan" van zon en maan in Jos.10:12-15, StC 24* (1949), 238-269. Dagegen M. Noth, *Josua*, 64f.

drücklich betont werden. Das Primat des Handelns JHWHs liegt in der Erhörung Josuas (V.14aß) und in der abschließenden Wendung כִּי יִרְחַק נֶלְחָם לִישְׂרָאֵל (V.14b). Hinsichtlich der inhaltlichen Seite - JHWH als Krieger - ist sie weit verbreitet. In der Formulierung לָחֵם nif., mit JHWH als Subjekt und auf Israel beschränkt, das entweder explizit genannt oder pronominal gemeint wird, kommt sie ziemlich selten vor. Die Partizipialkonstruktion findet sich neben Jos 10,14 noch V.42 und Ex 14,25, mit dem Artikel Dtn 3,22 und Jos 23,3,10. Im Kriegsgesetz Dtn 20,4 erscheint sie in einer Infinitivkonstruktion, während Ex 14,14 und Dtn 1,30 das Imperfekt verwenden. Sie ist also gut deuteronomistisch belegt, und die Last, der Wendung eine vordeuteronomistische Heimat zu attestieren, ruht völlig auf Ex 14,14,25. Der Versuch, sie dem Jahwisten zuzuschreiben⁵⁵, darf mit M.Rose⁵⁶ als gescheitert angesehen werden. Gerade wegen des semantischen Umfeldes ist sie auch hier der späten Deuteronomistik zuzurechnen. Hier in Jos 10 will sie gelesen werden als Erfüllung von Dtn 3,21f.: "Und Josua gebot ich damals: Deine Augen haben alles gesehen, was JHWH, euer Gott, diesen zwei Königen getan hat. Dasselbe wird JHWH allen Königreichen tun, dahin du ziehen wirst. Fürchte dich nicht vor ihnen, denn JHWH, euer Gott, ist es, der für euch streitet." Jos 10,14b konstatiert, daß dies nun passiert sei. So wird das Primat des Handelns auch in Jos 10,14 JHWH vorbehalten.

Zugleich betont Jos 10,14 aber die herausragende Position Josuas in der Erhörung seines Sonnenwortes: Weder vorher noch nachher erhörte JHWH jemanden so wie ihn! Damit wird das Sonnenwort eingebunden in die Darstellung des goldenen Zeitalters, wie wir es Ri 2,6-9 vorfanden. Es gehört zu der Kontrastschilderung, die die goldene Zeit Josuas trennt von der Zeit der übriggebliebene Völker und dem Abfall von JHWH. Nach der Schilderung der guten Zeit in Ri 2,7 folgen V.8f. die Notizen über den Tod und die Beerdigung des Josua. Wenn dann hier in 2,9 der Name des Begräbnisortes abgeändert und statt תִּמְנַת־חֶרֶס : תִּמְנַת־חֶרֶס verwendet wird, so wird damit die Verbindung zu Jos 10,12-14 vollzogen. Auch in seinem Tod bleibt Josua der Mann des Sonnenwunders, selbst der Begräbnisort erinnert daran. Es könnte also sein, daß die mittelalterliche jüdische Exegese, die Timnat-Heres

⁵⁵ E. Otto, Das Mazzotfest in Gilgal (BWANT 107; Stuttgart u.a. 1975), 97.

⁵⁶ M. Rose, Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke (AThANT 67; Zürich 1981), 197ff. Vgl. auch L. Peritt, Deuteronomium (BK V/2; Neukirchen-Vluyn 1991), 108 und C. Houtman, Exodus I (COT; Kampen 1986), 229f.; ders., Exodus II (COT; Kampen 1989), 241.247f.

als "Standbild der Sonne" deutete⁵⁷, zwar philologisch zu phantasievoll, sachlich aber nicht ganz falsch ist.

⁵⁷ Vgl. die Hinweise bei Jeremias, Heiligengräber, 40 A. 5 und 6.

Die Einschränkung des Privatstrafrechts durch öffentliches Strafrecht in der Redaktion der Paragraphen 1-24, 50-59 des Mittelassyrischen Kodex der Tafel A (KAV 1)*

Eckart Otto

I. Forschungsgeschichtliche Anknüpfung und Problemstellung

Dem Mittelassyrischen Kodex (mass. K.A.) kommt unter den keilschriftlichen Rechtssammlungen für die Deuteronomiumsforschung besondere Bedeutung zu, da er insbesondere im Familienrecht enge terminologische Parallelität¹ und analoge Redaktionsstrukturen² aufweist. Die Tafel A des mass. K.A. wurde in neuassyrischem Kontext gefunden³ und rückt damit zeitlich nahe an das Deuteronomium heran.

* Die Redaktionsgeschichte des Mittelassyrischen Kodex ist von Bedeutung für das Verständnis deuteronomischer Redaktion in Dtn 12-26. Diese Einsicht wird in einer umfangreicheren, in Vorbereitung befindlichen Monographie dargelegt werden. Die hier vorgelegte Studie macht ein Teilergebnis denen, die am altorientalischen und biblischen Recht, insbesondere des Deuteronomiums, arbeiten, verfügbar. Sie soll vor allem anderen aber Martin Metzger, meinem Lehrer und Kollegen seit 25 Jahren, zu seinem 65. Geburtstag herzliche Grüße, Wünsche und Dank übermitteln.

¹ Vgl. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School* (Oxford 1972), 292 Anm. 2.

² S. E. Otto, *Das Eherecht im Mittelassyrischen Kodex und im Deuteronomium. Tradition und Redaktion in den §§ 12-16 der Tafel A des Mittelassyrischen Kodex und in Dtn 22,22-29*, in: M. Dietrich/O. Loretz (Hg.), *FS für K. Bergerhof* (AOAT; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1992); vgl. zum Körperverletzungsrecht S.M. Paul, *Biblical Analogues to Middle Assyrian Law*, in: E.B. Firmage u.a. (Hg.), *Religion and Law. Biblical-Judaic and Islamic Perspectives* (Winona Lake 1990), (333-350) 335-339.

³ S.J. Jordan, *Aus den Grabungsberichten aus Assur. November bis April 1912*, MDOG 48 (1912), (25-28) 29; W. Bachmann, *Aus den Berichten aus Assur. Berichte über die Grabung am altassyrischen Palast in f 5*, MDOG 54 (1914), (56-59) 58; vgl. auch P.A. Miglus, *Die Stadttore in Assur - das Problem der Identifizierung*,

Schwierigkeiten bereiten eine Anzahl von *leges geminatae* im mass. K.A.⁴ P. Koschaker⁵, M. San Nicolò⁶ und V. Korošec⁷ schlossen deshalb auf die Kompilation mehrerer Quellen⁸, so daß mass. K.A. nicht rechtsgültiges Gesetzeswerk, sondern gelehrte Arbeit eines privaten Rechtsbuches⁹ gewesen sei. Darin soll eine weitere Besonderheit des mass. K.A., die Konzentration auf frauenspezifische Themen, eine Erklärung als "Rechtsspiegel für Frauen, speziell Ehefrauen"¹⁰ finden. G.R. Driver/J.C. Miles¹¹ und G. Cardascia¹² haben mass. K.A. dagegen als rechtsgültiges Gesetzeswerk interpretiert, ohne die Parallelität zahlreicher Rechtssätze, die getrennt voneinander eingeordnet wurden¹³, oder die thematische Engführung überzeugend aufklären zu können. Daß zusammengehörende Rechtssätze wie § 21 und §§ 50-53 voneinander getrennt sind, sei allenfalls Hinweis auf einen sukzessiven

ZA 72 (1982), (266-279) 270 Anm. 31. Zu einem Fragment von mass. K.A. aus Ninive s. J.N. Postgate, *Assyrian Texts and Fragments*, Iraq 35 (1973), (13-35) 21.

⁴ S. §§ 12 neben 55 / 21 neben 50; 51 / 30; 31 neben 42; 43 / 33 neben 36 / 36 neben 45 / 39 neben 48.

⁵ Quellenkritische Untersuchungen zu den "altassyrischen Gesetzen", (MVÄG 26/3; Leipzig 1921), 66.79-84.

⁶ Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereich der keilschriftlichen Rechtsquellen (Institutet for Sammenlignende Kulturforskning. Ser. A. Forelesninger Bd. 13; Oslo 1931), 89-91.

⁷ Keilschrift (HO I/1; Leiden 1964), 155.

⁸ A.L. Oppenheim, Zur Quellenfrage des mittelassyrischen Rechtsbuches, WZKM 41 (1934), 221-260 versuchte eine Verobjektivierung der Literarkritik durch die Unterscheidung von Quellen mit und ohne infigierten Verbformen in den *summa*-Sätzen; s. dagegen H. Hirsch, Zur Frage der *t*-Formen in den keilschriftrechtlichen Gesetzestexten, in: W. Röllig (Hg.), *lišan mithurti*. FS W. von Soden (AOAT 1; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1971), (119-131) 130f.; W. Mayer, Untersuchungen zur Grammatik des Mittelassyrischen (AOATS 2; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1971), 111; s. auch GAG § 161h.

⁹ S. dazu R. Haase, Einführung in das Studium keilschriftlicher Rechtsquellen (Wiesbaden 1965), 34 Anm. 178.

¹⁰ S. P. Koschaker, *Altassyrische Gesetze*, 68.

¹¹ *The Assyrian Laws* (1935). With Supplementary Additions and Corrections by G.R. Driver (Aalen 1975), 14.

¹² *Les lois assyriennes* (Paris 1969), 28-36; ders., Art. Gesetze, RLA III, 281f.; ders., La formazione del diritto in Assiria, in: A. Theodorides u.a., *La formazione del diritto nel Vicino Oriente Antico* (Univ. di Roma. Pubbl. dell'Ist. di Diritto Romano e dei Diritti dell' Oriente Mediterraneo 65; Neapel/Rom 1988), (51-60) 54ff.

¹³ G. Cardascia (Lois, 49) verneint das Problem, da keiner der Fälle völlig identisch sei.

Wachstumsprozeß in zwei oder drei Etappen¹⁴, so daß §§ 50-59 als Anhang verstanden werden müssen. Dem widerspricht nicht nur die Zusammengehörigkeit von §§ 50-53 mit § 21¹⁵, sondern vor allem G. Cardascias Beobachtung, daß §§ 1-24; 50-59 einen Rahmen strafrechtlicher Rechtssätze um §§ 25-49 bilden¹⁶. Dann aber ist das Problem der *leges geminatae* redaktionsgeschichtlich-synchron und nicht literarkritisch-diachron zu lösen. Einen in die Redaktionsgeschichte zu überführenden Aspekt hat C. Saporetti¹⁷ mit der Frage nach dem Verhältnis von privater zu öffentlicher Deliktaufklärung und Strafe im mass. K.A. eingebracht: "Un altro problema riguarda inoltre la fase antecedente la punizione, cioè l'accertamento della colpa. È lo Stato che stabilisce se una persona è colpevole, anche quando è demandato al privato il compito della punizione, o è la vittima stessa che ha il potere di giudicare, condannare e punire? Per la soluzione di questo problema non abbiamo che pochi elementi, e per giunta contrastanti". Schwierigkeiten bereitet insbesondere die Interpretation von § 15 der These, jede Strafe, einschließlich der Privatstrafe müsse von einem öffentlichen Gericht auferlegt sein. § 15 II 42-43 *ubta²²erū-š ukta²²inū-š* "sie überführen ihn völlig" widerspricht dem und muß auf einen im Text nicht genannten "concorso di parenti o amici" (a.a.O., 14 Anm.16) interpretiert werden. Umgekehrt muß § 3 I 38.39 *aššas-su u-ba-ar ù hi-i-ta e-em-mi-id* "(der *a⁷lu*) überführt seine Ehefrau und erlegt Strafe auf" auf eine Suche des Ehemannes nach Beweisen, die den Behörden zu übergeben seien (a.a.O., 15), gedeutet werden. Nach einem Durchgang durch die Rechtssätze zieht C. Saporetti das Fazit: "Talvolta la distinzione tra pena 'pubblica' e 'privata' è veramente difficile da capire" (a.a.O., 16).

¹⁴ S. G. Cardascia, *Lois*, 51; vgl. auch J. Bottéro, *Antiquités assyro-babyloniennes* (Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études 4. Sect. 99; 1966/67), (81-100) 92.95-97.

¹⁵ S. E. Otto, *Körperverletzungen in den Keilschriftrechten und im Alten Testament. Studien zum Rechtstransfer im Alten Orient* (AOAT 226; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991), 81-90.

¹⁶ S. *Lois*, 42f. 46-48.85; vgl. auch P. Koschaker, *Gesetze*, 65.

¹⁷ *Le leggi medioassire* (Cybernetica Mesopotamica. Data Set: Cuneiform Texts; Bd. 2; Malibu 1979), 14ff.

II. Redaktionsgeschichtliche Analyse der Paragraphen 1-24; 50-59

1. Die Vermittlung von privater und öffentlicher Strafe im Körperverletzungs- und Familienrecht der §§ 50-59

Der Abschluß des mass. K.A. gibt die Redaktionsintention deutlich zu erkennen und soll deshalb an den Anfang gestellt werden:

Text

KAV 1 VII 63-81 (mass. K.A. § 50)

[šum-ma aṭlu (LÜ) aššat aṭli (DAM.LÜ) i]m-ḥa-a[s]-ma [ša-a lib-bi-ša ú-ša-ad-di]-ši [... aššat (DAM-a)t aṭli (LÜ) ša [... u]-ni 'ú' [ki-i ša e-pu-š] u-ši-ni e-pu-[šu-šu ki-mu-ú ša]-a lib-bi-ša nap-ša-a-te ú-[m] a-al-la ù šum-ma sinniltu (MÍ) ši-it mé-ta-at aṭla (LÜ) i-du-uk-ku ki-i-mu-ú ša a lib-bi-ša nap-ša-a-te ú-ma-al-la ù šum-ma ša-a mu-ut sinnilti (MÍ) ši-a-ti māra (DUMU)-šu la-áš-šu aššas (DAM)-su im-ḥu-šu-ú-ma ša lib-bi-ša ta-aš-li ki-mu-ú ša lib-bi-ša ma-ḥi-ša-a-na i-du-uk-ku šum-ma ša lib-bi-ša šu-ḥa-ar-tu nap-ša-a-te-ma ú-ma-al-la

KAV 1 VII 82-86 (mass. K.A. § 51)

šum-ma aṭlu (LÜ) aššat aṭli (DAM-at LÜ) la-a mu-ra-bi-ta im-ḥa-aš-ma ša-a lib-bi-ša ú-šá-aš-li-ši ḥi-i-ṭu an-ni-ú 2 bilat annaka (GÜ.UN AN.NA) i-id-dan

KAV 1 VII 87-91 (mass. K.A. § 52)

šum-ma aṭlu (LÜ) ḥarimta (KAR.LÍL) im-ḥa-aš-ma ša lib-bi-ša ú-ša-aš-li-ši mi-iḥ-ši ki-i mi-iḥ-ši i-ša-ak-ku-ú-nu-uš nap-šá-a-te ú-ma-al-la

KAV 1 VII 92-[104] (mass. K.A. § 53)

šum-ma sinniltu (MÍ) i-na ra-mi-ni-ša ša lib-bi-ša ta-aš-ši-li ub-ta-e-ru-ú-ši uk-ta-i-nu-ú-ši i-na iṣē (GIŠ.MEŠ) i-za-qu-pu-ú-ši la-a i-qa-ab-bi-ru-ši šum-ma ša-a lib-bi-ša i-na ša-li-e mé-ta-a-at i-na iṣē (GIŠ.MEŠ) i-za-qu-pu-ú-ši la-a i-qa-ab-bi-ru-ši šum-ma sinniltu (MÍ) ši-it ki-i ša lib-bi-ša [t]a-[a]š-li-ú-ni [úp-ta]-zi-ru-ú-ši [...]

KAV 1 VII [] - VIII 5 (mass. K.A. § 54)

[...] la-áš-šu [...]-MEŠ [...]-'u' ni [... l]u-ú amāte (GEMÉ.MEŠ) [...] aš

KAV 1 VIII 6-41 (mass. K.A. § 55)

[šumma aʾilu (LÜ)] ba-tu-ul-ta [ša i-na bīti (É)a]-bi-i-ša [us-bu]-tu-ú-ni [x-x]-ša la-a ú-tar-ri-šu-ni [e-mu]-qa la-a pa-te-a-tu-ú-ni la-a aḥ-za-tu-ú-ni ù ru-gu-um-ma-na-a a-na bīt (É) a-bi-i-ša la-a ir-ši-ú-ni aʾilu (LÜ) i-na lib-bi ali (URU) lu-ú i-na še-e-ri lu-ú i-na mu-še i-na re-be-e-te lu-ú i-na bīt (É) qa-re-e-te lu-ú i-na i-si-ni a-li aʾilu (LÜ) ki-i da-ʾ-a-ni (MÍ)-ba-tul-ta iṣ-ba-at-ma ú-ma-an-zi-e-ʾ-ši a-bu ša (MÍ)-ba-tu-ul-te aššat (DAM-at) na-i-ka-a-na ša (MÍ)-ba-tul-te i-laq-qé a-na ma-an-zu-ú-ʾ-e i-id-da-an-ši a-na mu-ti-ša la-a ú-tar-ši i-laq-qé-ši a-bu māras (DUMU-MÍ)-su ni-ik-ta a-na na-i-ka-ni-ša ki-i a-ḥu-ze-te i-id-dan-ši šum-ma aššas (DAM)-su la-áš-šu 3-a-te kaspi (KÜ.BABBAR) šīm (ŠAM) ba-tu-ul-te na-i-ka-a-nu a-na a-bi-ša id-dan na-i-ka-an-ša iḥ-ḥa-a-si la-a i-sa-ma-ak-ši šum-ma a-bu la-a ḥa-a-de kaspu (KÜ.BABBAR) 3-a-te ša (MÍ)-ba-tul-te i-ma-ḥar māras (DUMU.MÍ)-su a-na ša ḥa-di-ú-ni i-id-dan

KAV 1 VIII 42-49 (mass. K.A. § 56)

šum-ma (MÍ)-ba-tul-tu ra-ma-an-ša a-na aʾili (LÜ) ta-at-ti-din aʾilu (LÜ) i-tam-ma a-na aššat (DAM)-ti-šu la-a i-qar-ri-i-bu 3-a-te kaspi (KÜ.BABBAR) šīm (ŠAM) ba-tu-ul-te na-i-ka-a-nu i-id-da[n] a-bu māras (DUMU. MÍ)-[su] ki-i ḥa-di-ú-ni e-ep-p[a-aš]

KAV 1 VIII 50-53 (mass. K.A. § 57)

lu-ú ma-ḥa-ṣu lu-ú ʾaʾ-[...] [ša-a ašš] (DAM)-at aʾili (LÜ) ù gal-lu-li di-e-[nu ...] ša-a [i-na tup-pi šat-ru-ú-ni]

KAV 1 VIII 54-57 (mass. K.A. § 58)

i-na ḥi-ṭa-a-ni gab-[bi lu-ú na-pa-li lu-ú] na-ka-a-si š[a-a aššat aʾili (DAM-at LÜ) ù gal-lu-li di-e-[nu ...] ki-i ša-a [i-na tup-pi šat-ru-ú-ni]

KAV 1 VIII 58-63 (mass. K.A. § 59)

uš-šar ḥi-ṭa-a-ni ša-[a aššat aʾili (DAM-at LÜ)] ša i-na tup-pi [šat-ru-ú-ni] aʾilu (LÜ) aššas (DAM)-su [i-na-aṭ-ṭu] i-ba-qa-an u[z-né-ša] ú-ḥap-pa ú-la-[ap-pat] a-ra-an-šu la-áš-š[u]

Übersetzung

mass. K.A. § 50

Wenn ein *aṣlu* die Frau eines *aṣlu* schlägt, ihr eine Fehlgeburt verursacht, die Frau eines *aṣlu* ... und wie er ihr getan hat, tut man ihm¹⁸. Für ihre Leibesfrucht bezahlt er den vollen Wert eines Lebens. Wenn aber diese Frau stirbt, tötet man den *aṣlu*. Für ihre Leibesfrucht bezahlt er den vollen Preis eines Lebens. Und wenn der Ehemann dieser Frau keinen Sohn hat, man seine Frau schlägt, sie ihre Leibesfrucht verliert, tötet man für ihre Leibesfrucht den Schläger. Wenn ihre Leibesfrucht ein Mädchen ist, bezahlt er den vollen Wert eines Lebens.

mass. K.A. § 51

Wenn ein *aṣlu* die Frau eines *aṣlu*, die ein Kind nicht großzieht, schlägt, ihr eine Fehlgeburt verursacht, ist dies ein Vergehen; er gibt zwei Talent Zinn.

mass. K.A. § 52

Wenn ein *aṣlu* eine Dirne schlägt und ihr eine Fehlgeburt verursacht, fügt man ihm Schläge für Schläge zu; den vollen Preis eines Lebens bezahlt er.

mass. K.A. § 53 [54]

Wenn eine Frau von sich aus ihre Leibesfrucht fortwirft, man sie vollständig überführt, pfählt man sie. Man begräbt sie nicht. Wenn sie bei der Abtreibung stirbt, pfählt man sie. Man begräbt sie nicht. Wenn man diese Frau während der Abtreibung versteckt...

mass. K.A. § 55

Wenn ein *aṣlu* eine Jungfrau, die im Hause ihres Vaters wohnt, die noch nicht vindiziert¹⁹, die nicht mit Gewalt entjungfert, die nicht verheiratet²⁰ ist und gegen deren Vaterhaus kein Klageanspruch besteht,

¹⁸ S. dazu E. Otto, Körperverletzungen, 83f.

¹⁹ Es geht wie im folgenden um eherechtliche Ausschließungsgründe einer Anwendung des Rechtssatzes. Bezeichnet *ša-a mu-tu aḥ-zu-ši-ni* die Vollehe (s. R. Westbrook, Old Babylonian Marriage Law, [AfO Beih. 23; Horn 1988], 16 mit Anm. 57), so bedarf es auch einer Regelung für die "inchoate marriage". Diese Regelung wird hier getroffen, so daß *ú-tar-ri-šu-ni* als Dt von *erešu* II (s. AHw 1433b) abgeleitet die Vindikation der inchoativ verheirateten Frau bezeichnet.

²⁰ So mit B. Landsberger, Jungfräulichkeit: Ein Beitrag zum Thema "Beilager und Eheschließung" (mit einem Anhang: Neue Lesungen und Deutungen im Gesetz-

der *aʕlu* inmitten einer Stadt oder auf dem Felde oder in der Nacht auf einem Platz oder im Festhaus oder auf einem Fest der Stadt mit Gewalt die Jungfrau ergreift, sie entjungfert, nimmt der Vater der Jungfrau die Ehefrau ihres Beischläfers und gibt sie der Notzucht preis. Ihrem Ehemann gibt er sie nicht zurück und behält sie. Der Vater gibt seine beschlafene Tochter dem Beischläfer zur Ehe. Wenn er keine Ehefrau hat, gibt der Beischläfer ihrem Vater das Dreifache des Preises einer Jungfrau. Ihr Beischläfer heiratet sie. Er entläßt sie nicht. Wenn der Vater es nicht will, nimmt er das Dreifache einer Jungfrau. Seine Tochter gibt er, wem er will.

mass. K.A. § 56

Wenn eine Jungfrau sich von sich aus einem *aʕlu* hingibt, schwört der *aʕlu*. Seiner Ehefrau nähert man sich nicht. Das Dreifache des Kaufpreises einer Jungfrau gibt der Beischläfer. Der Vater macht mit seiner Tochter, was er will.

mass. K.A. § 57

Ob schlagen oder der Ehefrau eines aʕlu ... Blenden, ein Gericht ... was auf der Tafel geschrieben ist ...

mass. K.A. § 58

Bei allen Strafen, sei es des Ausreißen oder des Abschneidens der Ehefrau eines aʕlu und des Blendens²¹, ein Gericht ... gemäß dem, was auf der Tafel steht.

mass. K.A. § 59

Abgesehen von den Strafen für die Ehefrau eines aʕlu, die auf dieser Tafel niedergeschrieben sind, darf ein aʕlu seine Ehefrau schlagen, raufen, die Ohren verletzen, durchbohren. Er bleibt straffrei.

Von den voranstehenden zweiteiligen, mit *šumma* eingeleiteten Rechtssätzen sind §§ 57-59 als erklärende Rechtssätze, "die nicht ein selbständiges Gebot oder Verbot aufstellen, sondern einen anderweitig

buch von Ešnunna), in J.A. Ankum u.a. (Hg.), *Symbolae iuridicae et historicae Martino David dedicatae*. Bd.2: *Iura Orientis Antiqui* (Leiden 1968), (41-105) 51f.

²¹ So mit R. Borger, *TUAT I/1*, 91 und Anm. a.; vgl. ders., *Zu den Asarhaddon-Verträgen aus Nimrud*, *ZA* 54 (1961), (173-196) 195. Gegen die Lesung *ù qal-lu li-di-e-[ma li-in-pu-us]* (s. G. Cardascia, *Lois*, 256 Anm.b; ähnlich G.R. Driver/J.C. Miles, *Laws*, 424) s. C. Saporetti, *Leggi* 94. Saporettis Deutung auf *kallû* "Eilbote" ist allerdings kein Fortschritt, da sie in diesem Rechtszusammenhang keinen Sinn macht.

verwendeten Rechtsbegriff näher bestimmen"²², abgehoben. § 58 unterstellt alle privatstrafrechtlichen schweren Körperstrafen der Verstümmelung in §§ 4; 5; 8; 15; 24 der Aufsicht eines Gerichtes. Leichtere Körperstrafen ohne bleibenden Körperschaden werden in § 59 von der Aufsicht ausgenommen. §§ 58; 59²³ sind mit der Einschränkung der Privatstrafe des *pater familias* und ihrer Vermittlung mit öffentlichem Strafvollzug nicht nur durch ihre Schlußstellung, sondern auch durch ihre den vorangehenden Kontext interpretierende Form erklärender Rechtssätze als Zielpunkt der Redaktion der Tafel A gekennzeichnet.

Die Intention der Einschränkung der Privatstrafe prägt auch §§ 50-56. Die Körperverletzung einer Schwangeren mit den Folgen von Fehlgeburt oder Tod der Schwangeren wird durch die öffentliche Körperstrafe (§§ 50 VII 67.68; 52 V 89²⁴) oder Todesstrafe (§ 50 VII 71.79) sanktioniert. Dem geschädigten Ehemann steht keine Privatstrafe und daraus resultierende Dispositionsverfügung gegenüber dem Schädiger zu. Die Ansprüche des Ehemannes werden durch eine privatrechtliche Ersatzzahlung abgegolten (§ 50 VII 68.69.81), auf die sich die Rechtsfolge von Körperverletzung und Fehlgeburt einer *aššat aṣīlī lā murabbītu* in § 51 reduziert. Selbst im Falle der Schädigung durch Abtreibung wird die öffentliche Strafe vorgesehen. Auf die Fälle der Körperverletzung in §§ 50-52 folgen in § 55; 56 familienrechtliche Bestimmungen, die durch § 53 mit §§ 50-52 verklammert werden. Vergewaltigung und Verführung einer unverheirateten Frau werden privatstrafrechtlich sanktioniert. Der Geschädigte wird in § 55 ausdrücklich als Subjekt der Strafklausel genannt. Dem privatstrafrechtlichen Charakter der Sanktion entsprechend schließt die Strafe die Ersatzleistung ein. Dem Geschädigten wird eine Dispositionsverfügung (*a-bu māras-su ki-i wa-di-ú-ni e-ep-pa-aš* "der Vater macht mit seiner Tochter was er will") an §§ 14 II 40; 22 III 11.12; 23 III 19.20 anknüpfend nur gegenüber der Tochter als Mitglied der eigenen Familie, nicht aber dem Schädiger gegenüber zugestanden.

Bereits J.J. Finkelstein²⁵ hat auf den engen Zusammenhang zwischen §§ 55; 56 und §§ 12-16 aufmerksam gemacht, so daß wir uns diesem Abschnitt zuwenden.

²² S.P. Koschaker, Gesetze, 13.

²³ G.R. Driver/J.C. Miles (Laws, 290f. 495) ergänzen den § 57 nach CH § 127 XXVIII 31, so daß er § 58 entsprechen würde.

²⁴ Die 3. Pers.pl. in § 52 VII 89 *miḥšī kī miḥšī išakkunu-š* läßt auch in § 50 VII 67.68 eine 3. Pers.pl. in talionischer Formulierung erwarten; s. auch C. Saporetti, Leggi, 19.

²⁵ S. Sex Offenses in Sumerian Laws, JAOS 86 (1966), (355-372) 365-367.

2. Die Vermittlung von öffentlicher und privater Strafe in
§§ 12-16; 22-24

Text

KAV 1 II 14-24 (mass. K.A. § 12)

*šum-ma aššat (DAM-at) aṭli (LÜ) i-na re-be-e-te te-te-ti-iq aṭlu
iṣ' -ša-ba-a-sú la-ni-ik-ki-me iq-ṭ-bi-a-áš-še la-a ta-ma-gu-ur ta-ta-
na-ša-ar e-mu-qa-ma iṣ-ša-ba-as-si it-ti-ak-ši lu-ú i-na muḫḫi
(UGU) aššat aṭli (DAM.LÜ) ik-šu-du-uš ù lu-ú ki-i sinnilti (MÍ)
i-ni-ku-ú-ni še-bu-tu ub-ta-e-ru-uš aṭla (LÜ) i-du-uk-ku ša sinnilti
(MÍ) ḫi-i-ṭu la-áš-šu*

KAV 1 II 25-29 (mass. K.A. § 13)

*šum-ma aššat (DA[M]-at) aṭli (LÜ) iš-tu bīti (É-ti)-ša ta-at-ti-ši-
ma a-na muḫḫi (UGU) aṭli (LÜ) a-šar us-bu-ú-ni ta-ta-lak it-ti-ak-
ši ki-i aššat (DAM-at) aṭli (LÜ)-ni i-de aṭla (LÜ) ù aššata (MÍ-
ma) i-du-ku*

KAV 1 II 30-40 (mass. K.A. § 14)

*šum-ma aššat (DAM-at) aṭli (LÜ) aṭlu (LÜ) lu-ú i-na bīt (É) al-
tam-me lu-ú i-na re-be-te ki-i aššat (DAM-at) aṭli (LÜ)-ni i-de it-
ti-ak-ši ki-i aṭlu (LÜ) ša aššas (DAM)-su a-na e-pa-še i-qa-ab-bi-
ú-ni (LÜ)-na-i-ka-na e-pu-šu šum-ma ki-i aššat (DAM)-at aṭli
(LÜ)-ni la-a i-de i-it-ti-a-ak-ši (LÜ)-na-i-ka-a-nu za-a-ku aṭlu
(LÜ) aššas (DAM)-su ú-ba-ar ki-i līb-bi-šu e-pa-a-[s]u*

KAV 1 II 41-57 (mass. K.A. § 15)

*šum-ma aṭlu (LÜ) iš-tu aššat (DAM)-ti-šu aṭla (LÜ) iṣ-ša-bat
ub-ta-e-ru-ú-uš uk-ta-i-nu-ú-uš ki-la-al-le-šu-nu-ma i-du-uk-ku-šu-
nu a-ra-an-šu la-áš-šu šum-ma iṣ-ša-ab-ta lu-ú a-na muḫḫi (UGU)
šarri (LUGAL) lu-ú a-na muḫḫi (UGU) dajjānt (DI.KUD.MES) it-
tab-la ú-ub-ta-e-ru-ú-uš ú-uk-ta-i-nu-ú-uš šum-ma mu-ut sinnilti
(MÍ) aššas (DAM)-su i-du-ak ù a-i-la i-du-ak-ma šum-ma ap-pa ša
aššatī (DAM)-šu i-na-ki-is₅ aṭla (LÜ) a-na ša re-še-en ú-tar ù pa-
ni-šu gab-ba i-na-qu-ru ù šum-ma aššas (DAM)-[s]u ú-uš-šar] aṭla
(LÜ) ú-[uš-šar]*

KAV 1 II 58-66 (mass. K.A. § 16)

*šum-ma aṭlu (LÜ) ašša[t(DAM-at) aṭli (LÜ)i-na lu-mu-un] pi-i-
ša[it-ti-a-ak-ši] ḫi-i-ṭu ša aṭli (LÜ) [la]- áš -šu aṭlu (LÜ) sinnilti
(MÍ) aššas (DAM)-su ḫi-i-ṭa ki-i līb-bi-šu e-em-mi-id šum-ma e-*

*mu-qa-a-ma it-ti-ak-ši ub-ta-e-ru-ú-uš uk-ta-i-nu-ú-uš hi-ta-šu ki-i
ša aššat (DAM-at) aṣlu (LÜ)-ma*

Übersetzung

mass. K.A. § 12

Wenn die Ehefrau eines *aṣlu* auf einem Platz vorbeigeht, ein *aṣlu* sie ergreift (und) zu ihr sagt: "Ich will mit dir schlafen". (Wenn) sie nicht einwilligt und sich hütet und er sie aber mit Gewalt ergreift, mit ihr schläft, sei es, daß man ihn auf der Ehefrau eines *aṣlu* ergreift, oder Zeugen ihm beweisen, daß er mit der Frau geschlafen hat, wird der *aṣlu* getötet. Was die Frau betrifft, gibt es keine Strafe.

mass. K.A. § 13

Wenn die Ehefrau eines *aṣlu* aus *ihrem* Haus herausgeht, zu einem *aṣlu* in die Wohnung geht, er mit ihr schläft, obwohl er weiß, daß sie die Ehefrau eines *aṣlu* ist, tötet man den *aṣlu* und die Ehefrau.

mass. K.A. § 14

Wenn ein *aṣlu* mit der Ehefrau eines *aṣlu* schläft, sei es in einem Wirtshaus oder auf einem Platz, *obwohl er weiß, daß sie die Ehefrau eines aṣlu ist, wie der aṣlu sagt, daß seine Ehefrau zu behandeln sei, so behandelt man den, der beschlafen hat. Wenn er mit ihr schläft, ohne daß er weiß, daß sie die Ehefrau eines aṣlu ist, ist der, der beschlafen hat, straffrei. Der aṣlu führt Beweis gegen seine Ehefrau. Nach seinem Belieben behandelt er sie*²⁶.

mass. K.A. § 15

Wenn ein *aṣlu* bei seiner Ehefrau einen *aṣlu* ergreift, *man ihn völlig überführt, tötet man beide. Es gibt für ihn keine Schuld. Wenn er (ihn) ergreift, sei es, daß er ihn zum König oder zu den Richtern bringt, man ihn völlig überführt, wenn der Ehemann der Frau seine Ehefrau tötet, wird man auch den aṣlu töten. Wenn er die Nase seiner Ehefrau abschneidet, macht er den aṣlu zu einem Verschnittenen und sein ganzes Gesicht zerstören sie. Wenn er aber seine Frau straffrei läßt, läßt er auch den aṣlu straffrei.*

²⁶ Statt fehlerhaftem *e-pa-a-su* ist *e-pa-a-si* zu lesen.

mass. K.A. § 16

Wenn ein *aʿilu* mit der Ehefrau eines *aʿilu* (aufgrund) ihres trügerischen Mundes²⁷ schläft²⁸, trifft den *aʿilu* keine Strafe. Der *aʿilu* legt seiner Ehefrau eine Strafe nach seinem Belieben auf. Wenn er gewaltsam mit ihr geschlafen hat, man ihn völlig überführt, ist seine Strafe wie die der Ehefrau des *aʿilu*.

Die §§ 14-16 sind in konzentrischer Struktur redigiert²⁹. Fälle der Strafschuld von Ehefrau und Konkubenten in §§ 14A und 16B bilden einen Rahmen um die der Strafschuld der Ehefrau bei Straffreiheit für den Konkubenten in §§ 14B; 16A. Nach § 14A wird eine Ehefrau durch Verhaltensweisen, die denen einer Prostituierten ähneln³⁰, zusammen mit dem Konkubenten, der um ihren Status als einer Ehefrau weiß, strafschuldig. Das in die Dispositionsverfügung des Ehemannes gegenüber seiner Ehefrau gelegte Strafmaß bindet auch die öffentliche Strafverfolgung des Konkubenten. § 14B nennt den Gegenfall, daß nur die Ehefrau, die den Konkubenten über ihren Status einer Ehefrau im unklaren läßt, schuldig wird. In diesem Falle beschränkt sich die privatrechtliche Bestrafung auf die Ehefrau, während der Konkubent straffrei bleibt. § 16A variiert diesen Fall, indem die Ehefrau den Konkubenten täuscht. § 16B läßt den Konkubenten konkurrierend schuldig werden³¹. Der Redaktor verklammert durch die Einfügung von § 14 II 32 "obwohl er weiß, daß sie die Ehefrau eines *aʿilu* ist", die Subjekt und Prädikat der Protasis trennt, die konzentrisch zusammengeordneten Rechtssätze in §§ 14-16. Mit dieser Einfügung ist die Differenzierung zwischen schuldhaftem und nicht schuldhaftem

²⁷ Gegen die erneut von R. Borger (TUAT I/1, 83) vorgeschlagene Lesung *ki-i pi-i-ša* hat bereits P. Koschaker (Gesetze, 32f. Anm.2) eingewandt, daß sich der Rechtssatz dann jeder Interpretation entziehen würde, da die Aufforderung oder Einwilligung der Ehefrauen nicht den Tatbestand des Ehebruchs aufheben würde. Vielmehr zielt der Rechtssatz insgesamt auf die Täuschung des Konkubenten; so auch C. Saporetti, Leggi, 40.

²⁸ Der Lesung *it-ti-a-ak* ist der Vorzug vor *it-ti-ši-iq* zu geben, da es als Gegenfall zu § 16B um den eindeutigen Fall des Ehebruchs geht; vgl. C. Saporetti, Leggi, 40.152.

²⁹ S. zum folgenden E. Otto, Eherecht.

³⁰ S. J.J. Finkelstein, Offenses, 362; R. Westbrook, Adultery in Ancient Near Eastern Law, RB 97 (1990), (542-580) 550 mit Hinweis auf CL 30 und *ana ittišu* 7 II 23-23a (MSL I, 96); vgl. dazu auch YOS I 28 §§ 7; 8; s. E. Otto, Körperverletzungen, 39f.

³¹ G.R. Driver/J.C. Miles, Laws, 51f. zeigen richtig auf, daß das Motiv der Täuschung auch für § 16B gültig ist.

Verhalten in § 14 II 32.33*.34-37³² verbunden. Diese redaktionelle Erweiterung des vorgegebenen Rechtssatzes § 14 II 30.31.33*.38-40 schafft die konzentrisch zu §§ 16A-B angeordnete Differenzierung in §§ 14A-B. In diesen Rahmen fügt der Redaktor § 15 als Zusammenstellung von fünf mit *šumma* eingeleiteten Verfahrensregelungen ein. Die unmittelbare Rechtsreaktion des Ehemannes gegen Ehefrau und Konkumbenten in *flagranti delicto* wird ebenso geregelt wie die Wahrung seines Dispositionsrechts gegenüber der öffentlichen Strafverfolgung und die Bindung des Strafmaßes für den Konkumbenten an das durch den Ehemann für seine Frau privatstrafrechtlich bestimmte. Die Reihung der Verfahrensregelungen ist zweigliedrig strukturiert. § 15A II 41-46 geht von der unmittelbaren Rechtsreaktion in *flagranti delicto*, § 15B II 47-57 vom öffentlichen Gerichtsverfahren aus. Durch die parallele Eröffnung der Protasen mit *šum-ma(aʾilu) iṣ-ša-bat* jeweils in Verbindung mit der Formel *ubtaʾʾerū-š uktaʾʾinū-š* werden §§ 15A-B parallelisiert. Die so in konzentrischer Struktur A: § 14A/ B: § 14B/ C: § 15A/ C': § 15B/ B': § 16A/ A': § 16B zusammengefügte Rechtssätze stellen einen Zusammenhang zwischen privatstrafrechtlicher Dispositionsverfügung des Ehemannes gegenüber der Ehefrau und dem Verschulden der Ehefrau als Voraussetzung des Dispositionsrechts her. Entsprechend gehen alle Rechtssätze vom Verschulden der Frau aus. Bei Verschulden des Konkumbenten schlägt die Dispositionsverfügung des Ehemannes auf die öffentliche Strafverfolgung des Konkumbenten durch. Davon abgegrenzt werden die Fälle seines Nichtverschuldens. Der Redaktor hat den Rechtssätzen also eine konzise, privates und öffentliches Strafrecht vermittelnde Struktur gegeben.

Dieses Ergebnis bestätigt die überlieferungsgeschichtliche Analyse. Der dem Redaktor in § 14 II 30.31.33*.38-40 vorgegebene Rechtssatz *"wenn ein aʾilu mit der Ehefrau eines aʾilu, sei es in einem Wirtshaus oder auf einem Platz schläft, ist der Konkumbent straffrei. Der aʾilu führt Beweis gegen seine Ehefrau. Nach seinem Belieben behandelt er sie"* regelt die privatstrafrechtliche Dispositionsverfügung des Ehemannes gegenüber seiner Frau bei Straffreiheit des Konkumbenten. Ungeregelt bleibt der komplexe Fall konkurrierenden Verschuldens und die daraus resultierende öffentliche Strafverfolgung des Konkumbenten. Der Redaktor trägt diesen Fall nach und vermittelt privates und öffentliches Strafrecht dadurch, daß der Ehemann zwar keinen privatrechtlichen Strafanspruch gegenüber dem Konkumbenten hat, das Strafmaß öffentlicher Strafe aber an sein Dispositionsrecht gegenüber seiner Frau gebunden wird. Auch in § 15 vermittelt der Redaktor beide Rechtsgestalten. P. Koschaker hat die Interpretationsprobleme benannt: "Der Pa-

³² Vgl. P. Koschaker, Gesetze, 30f.

graph enthält in der vorliegenden Fassung eine arge Trivialität. Denn offenbar kann den betrogenen Mann keine Strafschuld treffen, wenn auf Grund eines gerichtlichen Urteils die Todesstrafe an dem ehebrecherischen Paar von öffentlichen Organen vollzogen wird. Die öffentliche Bestrafung der Ehefrau, bei einem gegen den Mann gerichteten Delikt schon an sich bedenklich, ist um so befremdlicher, als im zweiten Absatz des Ehebruchsparagraphen nicht nur die Strafgewalt über die Frau, sondern der Strafvollzug sogar über den Ehebrecher in die Hände des Mannes gelegt ist" (Gesetze, 39). Der dem Redaktor vorgegebene Rechtssatz spricht den in *flagranti delicto* die Ehefrau und den Konkumbenten tötenden Ehemann mit der Formel *aran-šu laššu* (vgl. Ex 22,1 *‘ên lô damûm*) von der Blutschuld frei. Der Redaktor interpoliert in diesen Zusammenhang mit *ubta''erû-š ukta''inû-š* und der Transponierung des ursprünglichen *i-du-uk-šu-nu* in den Plural ein öffentliches Verfahren³³. In § 15A erwartet der Interpret aufgrund der Handlung des Ehemannes in *flagranti delicto* und der Feststellung seiner Straffreiheit eine von ihm vollzogene Privatstrafe. Stattdessen wird man vom Redaktor auf ein öffentliches Strafverfahren geführt. Umgekehrt erwartet der Ausleger in § 15B aufgrund der Eröffnung mit *"wenn er (ihn) ergreift, sei es, daß er ihn zum König, oder zu den Richtern bringt"* und der Fortsetzung mit *ubta''erû-š ukta''inû-š* ein öffentliches Strafverfahren und wird zu einer Privatstrafe für Ehefrau und Konkumbenten geführt. Der Redaktor will wie in § 14 die Ebenen privater und öffentlicher Strafe verzahnen. Die privatstrafrechtliche Dispositionsverfügung des Ehemannes gegenüber der Ehefrau wird bestätigt und dem öffentlichen Strafverfahren gleichgestellt, wie umgekehrt in öffentlichem Strafverfahren die Dispositionsverfügung des Ehemannes über Ehefrau und Konkumbenten in bezug auf das Strafmaß gewahrt wird. In § 58 werden die verfahrenstechnischen Konsequenzen so daraus gezogen, daß die schweren Körperstrafen der Verstümmelung, die im Bereich der Dispositionsverfügung des Ehemannes liegen, der Aufsicht öffentlicher Gerichtsbarkeit unterstellt werden. Damit hat der Redaktor in §§ 14-16 lückenlos private und öffentliche Strafverfolgung vermittelt.

³³ Gegen eine Interpretation auf ein Notgericht herbeigerufener Nachbarn oder Verwandter in Analogie zum altrömischen Gerüft und Notgericht (so bereits M. Jastrow, *An Assyrien Law Book*, JAOS 41 [1921], [1-59] 18 Anm.62, gefolgt von G.R. Driver/J.C. Miles [Laws, 46] und G. Cardascia [Lois, 121]), spricht, daß die Formel *ubta''erû-š ukta''inû-š* in allen Belegen des mass. K. (s. C. Saporetti/G. Buccelati, *Graphemic Categorizations*. Bd.2: *The Middle Assyrian Laws* [Malibu 1984], 109) das öffentliche Gerichtsverfahren bezeichnet. Auch R. Westbrook Deutung (*Adultery, 552f.*) auf ein Gerichtsverfahren *ex post facto* hat keinen Anhalt am Text.

Dem dient auch die Voranstellung von §§ 12; 13 vor §§ 14-16. Sie sind von §§ 14-16 dadurch abgehoben, daß Vergewaltigung und Ehebruch in öffentlicher Strafverfolgung mit der Todesstrafe belegt werden und jede Vermittlung mit der Privatstrafe und Dispositionsverfügung des Ehemannes fehlt. §§ 12; 13 haben die Funktion von Grundsatzregelungen, bezogen auf die Rechtsfolgen, die in der Redaktionssystematik von mass. K.A. ein besonderes Gewicht haben. Sie benennen Vergewaltigung und Ehebruch als todeswürdige Verbrechen und sind darin Voraussetzung der Differenzierungen in §§ 14-16. Der Redaktor verknüpft § 13 mit § 14 durch die Einfügung von *"obwohl er weiß, daß sie die Ehefrau eines aṛlu ist"* aus § 13 II 28*.29* in § 14 II 32, die wiederum Teil der § 14 mit § 16 verknüpfenden Aufweitung in § 14 II 32.33*.34-37 ist. Auch schlägt der Redaktor einen Bogen von § 12 II 24 *"was die Frau betrifft, gibt es keine Strafe"* zu § 16 II 60-62* *"den aṛlu trifft keine Strafe ... der aṛlu legt seiner Frau eine Strafe auf"* und § 16 II 66 *"seine Strafe ist wie die der Ehefrau des aṛlu"*. § 12 II 18 *"er ergreift sie mit Gewalt"* wird in § 16 II 63 *"er schläft gewaltsam mit ihr"* aufgenommen. Den Anknüpfungen auf der Sprachebene entsprechen die auf der Inhaltsebene. §§ 12 und 16B behandeln jeweils die Vergewaltigung als Fall und Gegenfall. §§ 13 und § 16A regeln im Schema von Fall und Gegenfall den von der Ehefrau initiierten Ehebruch, wobei in § 13 im Gegensatz zu § 16A den Konkumbenten eine Mitschuld trifft. Der Redaktor verzahnt also literarisch §§ 12; 13 mit §§ 14-16, indem er durch die Einfügung von § 14 II 32.33*.34-37 die §§ 14A-B; 16A-B zum Rahmen für § 15 macht und dabei § 13 II 28*.29* zitiert, schließlich einen terminologischen Bogen von § 12 II 18.24 zu § 16 II 60.61.63.66 spannt und §§ 12; 13; 16A-B konzentrisch im Schema von Fall und Gegenfall aufeinander bezieht. § 16B schränkt so die öffentliche Strafe für Vergewaltigung in § 12 auf den Fall der Alleinschuld des Täters ein und sichert bei konkurrierendem Verschulden die Dispositionsverfügung des Ehemannes. § 16A schränkt eine öffentliche Bestrafung des Ehebruches einer Ehefrau auf die Abwesenheit des Ehemannes in § 13 ein und wahrt die Dispositionsverfügung des Ehemannes auch im Falle der Alleinschuld der Ehefrau. Durch konzentrische Anordnung werden die Rechtssätze unterschiedlicher Rechtsbereiche aufeinander bezogen und interpretieren sich wechselseitig.

§ 13 macht deutlich, daß die als Grundsatzregelungen vorangestellten §§ 12; 13 als Rechtssätze öffentlicher Strafverfolgung ursprünglich vom jetzigen Kontext unabhängig waren. Im Kontext des mass. K. behandelt § 13 die Untreue der Ehefrau bei langfristiger Abwesenheit oder Tod des Ehemannes. Diese Interpretation, die sich auf É-ti-ša "ihr Haus" stützt, setzt, um eindeutig zu sein, § 3 und § 46 VI 90 (É-ša)

voraus. Durch § 3 wird die Spannung zwischen § 13 und § 16B interpretierbar: § 13A bezieht sich auf die langfristige Abwesenheit des Ehemannes und sieht in diesem Falle eine öffentliche Strafverfolgung vor, während § 16B dem handlungsfähigen Ehemann eine Dispositionsverfügung zuerkennt. In § 46 VI 89 wird É-ša durch MÍ ša mu-usa me-tu-ú-ni auf den Tod des Ehemannes interpretiert. Ohne diesen Kontext ist § 13 nur als generelle Ahndung des Ehebruchs mit dem Tode durch ein öffentliches Gericht zu interpretieren. Das Suffix in É-ti-ša dürfte auf den Redaktor zurückgehen. Die dem Redaktor vorgegebenen Rechtssätze §§ 12 II 14-23; 13 II 25* (ohne -ša) -29 formulieren mit Blick auf die königliche Richterjudikatur, die in § 15 II 47-48 genannt wird, wogegen die dem Redaktor in § 14 II 30.31.33*.38-40; 15 II 41.() .45*.46; 16 II 58.59*.61.62.66 vorgegebenen Rechtssätze an der privatstrafrechtlichen Dispositionsverfügung des Ehemannes orientiert und von der öffentlichen Gerichtsbarkeit unabhängig sind. Der Redaktor verzahnt das gentile Privatstrafrecht des pater familias mit der öffentlichen Richterjudikatur, indem er die öffentliche Gerichtsbarkeit in §§ 14-16 integriert, mit der privatstrafrechtlichen Dispositionsverfügung verklammert, vor die konzentrisch angeordneten §§ 14-16 die in die öffentliche Judikatur gehörenden §§ 12; 13 als Grundsatzregelungen stellt, mit §§ 14-16 ausgleicht und einen rahmenden Bezug zu §§ 16A-B herstellt³⁴.

Die §§ 22-24 setzen die Behandlung des Eherechts in §§ 12-16 fort. Der Redaktor bindet diese Rechtssätze zu einer Einheit dadurch zusammen, daß jeweils die Ehefrau ihren Ehemann verläßt und die Rechtsfolgen ihr Ziel in der Dispositionsverfügung des Ehemannes haben:

Text

KAV 1 II 105-111; III 1-13 (mass. K.A. § 22)

šum-ma aššat (DAM-at) aṭli (LÜ) la-a a-bu-ša la-a a-ḫu-ša la-a mār (DUMU)-ša aṭlu (LÜ) ša-ni-um-ma ḫar-ra-a-na ul-ta-aš-bi-si ù ki-i aššat (DAM)-at aṭli (LÜ)-ni la-a i-de i-tam-ma-ma ù 2 bilāt (GU.UN) anāki (AN.NA) a-na mu-ut sinnilti (MÍ) i-id-dan [šu]m-ma ki-[i aššat (DAM-at) aṭli (LÜ)-ni i-de][b]i-it-[q]a-a-te id-[dan-ma i-tam-ma] [ma]-'a' šum-ma a-ni-[ik-ku-ši-ni]'ù' šum-ma aššat (DAM-at) aṭli [(LÜ) taq-ṭi-bi] [ma]-'a' i-it-ti-ka-an-ni [ki-i aṭlu (LÜ) bi-it-qa-a-te [a-na] aṭli id-di-nu-ú-ni [a-na (ÍD)-i-id

³⁴ Ein ähnliches Verfahren, diese beiden Rechtsgestalten auszugleichen, liegt in CH §§ 129; 130 vor; s. E. Otto, Eherecht.

il-lak [ri-ik]-sa-tu-šu la-áš-šu [š]um-m[a] i-na (ÍD)-i-id it-tu-ra ki-i mu-ut sinnilti (MÍ) aššas (DAM)-su e-pu-šu-ú-ni a-na šu-a-šu e-ep-pu-ú-šu-uš

KAV 1 III 14-40 (mass. K.A. § 23)

šum-ma aššat (DAM-at) aṭli (LÜ) aššat (DAM-at) aṭli (LÜ)-ma a-na bīt (É)-ti-ša tal-te-e-qí a-na aṭli (LÜ) a-na ni-a-ki ta-ti-din-ši ù aṭli (LÜ) ki-i aššat (DAM-at) aṭli (LÜ)-ni i-de ki-i ša aššat (DAM-at) aṭli (LÜ) i-ni-ku-ú-ni e-pu-šu-uš ù ki-i ša mu-ut sinnilti (MÍ) aššas (DAM)-su ni-ik-ta ep-pu-šu-ú-ni (MÍ)-mu-um-me-er-ta e-pu-šu ù šum-ma mu-ut sinnilti (MÍ) aššas (DAM)-su ni-ik-ta mim-ma la-a e-pa-áš na-i-ka-na ù mu-um-me-er-ta mi-im-ma la-a e-pu-šu ú-uš-šu-ru-šu-nu ù šum-ma aššat (DAM)-at aṭli (LÜ) la-a ti-i-de ù sinniltu (MÍ) ša a-na bīt (É)-ti-ša ta-al-qe-ú-ši-ni ki-i pi-i-gi aṭla (LÜ) a-na muḥḥi (UGU)-ša tu-ul-te-ri-ib ù it-ti-ak-ši šum-ma iš-tu bīti (É) i-na ù-ša-i-ša ki-i ni-ku-tu-ú-ni táq-ṭi-bi sinniltu (MÍ) ú-uš-šu-ru za-ku-a-at na-i-ka-na ù mu-um-me-er-ta i-du-uk-ku ù šum-ma sinniltu (MÍ) la-a táq-ṭi-bi aṭlu (LÜ) aššas (DAM)-su ḥi-i-ṭa ki-i lib-bi-šu e-em-mi-id na-i-ka-a-na ù mu-me-er-ta i-duk-ku

KAV 1 III 41-81 (mass. K.A. § 24)

šum-ma aššat (DAM-at) aṭli i-na pa-ni mu-ti-ša ra-ma-an-ša tal-ta-da-at lu-ú i-na libbi āli (ŠÀ.URU) am-mé-e-em-ma lu-ú i-na alāni (URU.DIDLI) qur-bu-ú-te a-šar bīti (É) ud-du-ši-i-ni a-na bīti (É) áš-šu-ra-ie-e te-ta-rab iš-tu bēlit bīti (NIN.É) ú-us-bat 3-[š]u 4-[š]u be-da-at bēl bīti (EN.É) "ki-i" aššat (DAM)-at aṭli (LÜ) i-na bīti (É)-šu [u]s-bu-tu-ú-ni la-a i-de i-[n]a u[r]-k[i]-it-te sinniltu (MÍ) ši-i t[a-a]t-ta-aš-bat bēl bīti (EN.É) ša aššas (DAM)-su [i-na pa]-ni-šu ra-ma-an-ša [tal-d]u-du-ú-ni aššas (DAM)-su [ú-na-ka-áš la-a] i-laq-qé aššat (DAM)-at aṭli ([L]Ü) ša aššas (DAM)-su il-te-ša us-bu-tu-ni uz-né-ša ú-na-ku-su ḥa-di-ma mu-us-sa 3 bilāt (GÜ.UN) 30 ma-na (MA.NA) anāki (AN.NA) šim (ŠAM)-ša i-id-dan ù ḥa-di-ma aššas (DAM)-su i-laq-qé-ú ù šum-ma bēl bīti (EN.É) ki-i aššat (DAM)-at aṭli (LÜ) i-na bīti (É)-šu iš-tu aššas (DAM)-su us-bu-tu-ú-ni i-[de] 3-a-te i-id-da-an ù šum-ma it-te-ke-er la-a i-de-e-ma i-qa-ab-bi a-na (ÍD)-i-id il-lu-ú-ku ù šum-ma aṭlu (LÜ) ša aššat (DAM)-at aṭli (LÜ) i-na bīti (É)-šu us-bu-tu-ú-ni i-na (ÍD)-i-id it-tu-ú-ra 3-a-te i-id-da-an šum-ma aṭlu (LÜ) ša aššas (DAM)-su i-na pa-ni-šu ra-ma-an-ša tal-du-du-ú-ni i-na (ÍD)-i-id it-tu-ra za-a-ku gi-im-ri ša (ÍD)-i-id ú-mal-la ù šum-ma aṭlu (LÜ) ša aššas (DAM)-su i-na pa-ni-šu ra-ma-an-ša ta-al-du-du-ú-ni aššas

(DAM)-su la-a ú-na-ak-ki-is₅ aššas (DAM)-su-ma i-laq-qé e-mi-it-
tu mi-im-ma la-áš-šu

Übersetzung

mass. K.A. § 22

Wenn ein anderer aṭlu, der weder ihr Vater noch ihr Bruder noch ihr Sohn ist, die Ehefrau eines aṭlu veranlaßt, auf Reisen zu gehen, und er nicht weiß, daß sie die Ehefrau eines aṭlu ist, schwört er und gibt 2 Talent Zinn an den Ehemann der Frau. Wenn er wußte, daß sie die Ehefrau eines aṭlu ist, ersetzt er den Schaden (und) er schwört: "Ich habe nicht mit ihr geschlafen". Wenn aber die Ehefrau sagt: "Er hat mit mir geschlafen", ersetzt der aṭlu dem aṭlu den Schaden. Zum Flußgott geht er ohne Vertrag. Wenn er von dem Flußgott zurückkehrt, behandelt man jenen, wie der Ehemann der Frau seine Ehefrau behandelt.

mass. K.A. § 23

Wenn die Ehefrau eines aṭlu die Ehefrau eines aṭlu in ihr Haus nimmt, sie einem aṭlu gibt, um (mit ihr) zu schlafen, und der aṭlu weiß, daß sie die Ehefrau eines aṭlu ist, behandelt man ihn wie einen, der mit der Ehefrau eines aṭlu geschlafen hat, und wie der Ehemann der Frau seine beschlafene Ehefrau behandelt, behandelt man die Kupplerin. Wenn der Ehemann der Frau seiner beschlafenen Frau nichts antut, tut man auch dem Ehebrecher und der Kupplerin nichts an. Sie bleiben straffrei. Wenn aber die Ehefrau eines aṭlu unkundig war und die Frau, die sie mit in ihr Haus nahm, unter falscher Angabe einen aṭlu zu ihr hineinbringen läßt und er mit ihr schläft, läßt man die Frau straffrei, wenn sie bei ihrem Verlassen des Hauses sagt, daß man mit ihr geschlafen hat. Den Ehebrecher und die Kupplerin tötet man. Wenn aber die Frau nichts sagt, legt der aṭlu seiner Frau eine Strafe nach seinem Belieben auf. Der Ehebrecher und die Kupplerin werden getötet.

mass. K.A. § 24

Wenn die Ehefrau eines aṭlu sich ihrem Manne entzieht, sei es, daß sie im Zentrum jener Stadt oder in Nachbarorten, wo man ihr ein Haus zuweist, in das Haus eines Assyrsers geht, bei der Herrin des Hauses wohnt, dreimal oder viermal die Nacht (dort) verbringt, der Hausherr nicht weiß, daß die Ehefrau eines aṭlu in seinem Haus wohnt,

schließlich diese Frau ergriffen wird, *verstoßt³⁵ der Hausherr seine Ehefrau, die sich ihm entzogen hat. Er nimmt sie nicht zurück.* Der Ehefrau des *aʿilu*, bei der seine Frau wohnte, schneidet man ihre Ohren ab. Wenn ihr Ehemann will, gibt er 3 Talent (und) 30 Minen Zinn als Preis für sie, und wenn er will, nimmt er seine Frau zurück. Wenn aber der Hausherr wußte, daß die Ehefrau eines *aʿilu* in seinem Haus bei seiner Ehefrau wohnt, gibt er das Dreifache. Wenn er aber hingeht (und) sagt: "Ich habe es nicht gewußt", geht er zum Flußgott und wenn der *aʿilu*, in dessen Haus die Ehefrau eines *aʿilu* wohnte, vom Flußgott zurückkehrt, gibt er das Dreifache. Wenn der *aʿilu*, dessen Frau sich ihm entzogen hat, vom Flußgott zurückkehrt, bleibt der andere straffrei. Was dem Flußgott zukommt, bezahlt er. *Wenn aber der aʿilu, dessen Ehefrau sich ihm entzogen hat, die Ehefrau nicht verstoßt, sondern sie zurücknimmt, gibt es keine Strafe.*

Die Rechtssätze §§ 22-24 exemplifizieren Themen der §§ 12-16. Während der Redaktor in § 24 auf einen vorgegebenen Rechtssatz zurückgegriffen hat, sind §§ 22; 23 von ihm frei formuliert. § 24 ist in vorliegender Gestalt literarisch uneben. Die wie in §§ 22; 23 den Schluß bildende Dispositionsverfügung des Ehemannes setzt nachträglich eine Klammer vor die in § 24 III 56-75 voranstehenden Straf- und Beweisprozeduren. Sie gelten vom Ende her nur unter der Voraussetzung, daß der Ehemann seine Frau nicht zurücknimmt. Auf der Sprachebene ist *bēl bīti* für den verlassenen Ehemann in § 24 III 52 und für den Ehemann der beherbergenden Frau in § 24 III 48.61 verwirrend und Hinweis auf literarische Schichtung. Das absolut gebrauchte, neben *i-laq-qé* auf das Verstoßen zu deutende *ú-na-ka-áš/ú-na-ak-ki-is* in § 24 III 55.79 ist neben dem mit dem Objekt *uz-né-ša* gebrauchten, auf eine Verstümmelungsstrafe zu deutenden *ú-na-ku-su* in § 24 III 57 auffällig. Diese Beobachtungen zeigen an, daß § 24 III 76-81 als Anfügung an den Rechtssatz von § 24 III 52*-55 nicht zu trennen ist. Der mit § 24 III 41-52*.56-75 vorgegebene Rechtssatz regelt die strafrechtlichen Konsequenzen der Beherbergung einer sich ihrem Ehemann entziehenden Frau. Hatte der Hausherr keine Kenntnis davon, trifft seine Frau die öffentliche Strafe der Verstümmelung. Im Zuge der Noxalhaftung hat der Ehemann ein Lösungsrecht durch Zahlung an den geschädigten Ehemann. Im Falle der Mitwisserschaft leistet der Ehemann Zahlung des "Dreifachen". Daraus resultieren prozeßrechtliche Bestimmungen des Ordals für den Fall, daß die Mitwisserschaft zwischen den beiden Ehemännern strittig ist. Der Redaktor von

³⁵ *ú-na-ka-áš* ist als Parallele zu *la-a i-laq-qe* mit "verstoßen" zu übersetzen; vgl. AHw 721; CAD N, 180; anders erneut R. Borger, TUAT I/1, 85 ("verstümmeln").

mass. K. A. fügt mit § 24 III 52*-55; 76-81 die Dispositionsverfügung des geschädigten Ehemannes ein. Ihm steht es frei, seine Ehefrau zu verstoßen und Schadensersatz bis zum "Dreifachen" geltend zu machen oder aber die Ehefrau zurückzunehmen und damit einer Bestrafung der beherbergenden Frau die Grundlage zu entziehen. Die öffentliche Strafe wird §§ 14A; 15B; 16B entsprechend an die Dispositionsverfügung des Ehemannes gebunden.

§ 22 und § 23 sind vom Redaktor formuliert worden. P. Koschaker (Gesetze, 33f.) hat erkannt, daß § 23 nicht eine von vornherein als Gesetz gefaßte Bestimmung ist. Es bleibt in diesem Rechtssatz eine jeder Applikation im Wege stehende Lücke, daß der Fall der Ahnungslosigkeit des Konkubenten, der angesichts des Verhaltens der Kupplerin als Regelfall gelten muß, übergangen wird. Der ausdrückliche Verweis auf §§ 14A; 15B in § 23 III 18.19 *"man behandelt ihn wie einen, der mit der Ehefrau eines aʿilu geschlafen hat"* weist auf einen anderen Lösungsweg als den von P. Koschaker beschrittenen, der § 23A aus einem Gerichtsurteil ableitet, während § 23B ein die gewerbsmäßige Kuppelei behandelnder Zusatz sei. § 23 ist ein einheitlich formulierter Rechtssatz, der Motive aus §§ 12-16 aufnimmt, verknüpft und dann an einem konkreten Fallbeispiel verdeutlicht. § 23 III 17 *"und der aʿilu weiß, daß sie die Ehefrau eines aʿilu ist"* nimmt § 14 II 32 und § 13 II 29 *"und er weiß, daß sie die Ehefrau eines aʿilu ist"* auf. § 23 III 18.19* *"man behandelt ihn wie einen, der mit der Ehefrau eines aʿilu geschlafen hat"* setzt die Verfahrensregelungen in § 15 voraus. § 23 III 19*-21 *"und wie der Ehemann seine beschlafene Ehefrau behandelt, behandelt man die Kupplerin"* nimmt § 14 II 33*.34.35 *"wie der aʿilu sagt, daß seine Ehefrau zu behandeln sei, so behandelt man den, der beschlafen hat"* auf und wendet diesen, den Konkubenten betreffenden Grundsatz auf die Kupplerin an. § 23 III 22-25 *"wenn der Ehemann der Frau seiner beschlafenen Frau nichts antut, tut man auch dem Ehebrecher und der Kupplerin nichts an; sie bleiben straffrei"* nimmt § 15 II 56.57 *"wenn er aber seine Frau straffrei läßt, läßt er auch den aʿilu straffrei"* auf und dehnt den Grundsatz auf die Kupplerin aus. § 23A geht also lückenlos in Motiven aus §§ 14; 15 auf. Über diese Rechtssätze hinausgehend verdeutlicht § 23A einen sehr komplexen Fall, der neben Ehefrau, Ehemann und Konkubenten auch die Kupplerin einbezieht. Der Redaktor zeigt an diesem Fall die Anwendbarkeit der von ihm in der redaktionellen Bearbeitung von §§ 12-16 konstituierten Regeln.

Das gilt auch für den Gegenfall § 23B. Die Protasis nimmt in § 23 III 30.31* auf § 16 bezug und deutet das Motiv der konkurrierenden Schuld auf den Konkubenten und die Kupplerin, während die Unschuldseststellung für die Ehefrau auf § 12 Bezug nimmt. Die Dispo-

sitionsverfügung in § 23 III 38.39* "*der aʔlu legt seiner Frau eine Strafe nach seinem Belieben auf*" knüpft an § 14 II 40 "*nach seinem Belieben behandelt er sie*" und § 16 II 61.62 "*der aʔlu legt seiner Frau eine Strafe nach seinem Belieben auf*" an. Die Todesstrafe bei konkurrierendem Verschulden von Konkumbenten und Kupplerin entspricht § 13. Der Redaktor vermittelt wie in §§ 12-16 die Todessanktion als öffentliche Strafe mit der privatstrafrechtlichen Dispositionsverfügung des Ehemannes.

Mit § 23 hat der Redaktor auch § 22 verfaßt. § 22A wendet den Tataspekt, daß der Konkumbent wußte, es mit einer verheirateten Frau zu tun zu haben, auf einen weniger schwerwiegenden Fall an und überträgt ihn vom Strafrecht auf das Ersatzleistungsrecht. Veranlaßt ein Mann eine Ehefrau mit ihm auf Reisen zu gehen, so hat er im Falle seines durch Eid erhobenen Nichtwissens um den familienrechtlichen Status der Frau Ersatz zu leisten. Im Falle des Vorsatzes wird durch einen weiteren Eid erhoben, ob es zum Ehebruch kam. Widerspricht die Ehefrau, wird an § 24 anknüpfend ein Ordal erhoben. Im Falle des vorsätzlichen Ehebruchs wird § 14 II 33-35 aufnehmend die Strafe des Konkumbenten an die Dispositionsverfügung des Ehemannes gebunden. Handelte der Mann unvorsätzlich, entfallen § 16A entsprechend strafrechtliche Konsequenzen, da die Frau den Mann über ihren Status täuschte.

Verknüpft der Redaktor in §§ 12-16 in kunstvoller Redaktionsstruktur zwei unterschiedliche, an öffentlicher und privater Strafe orientierte Rechtsgestalten, so wendet er in §§ 22-24 die in §§ 12-16 erarbeiteten Regelungen auf komplexere Fälle an. Er geht von einem in § 24* vorgegebenen Rechtssatz aus und bindet ihn durch Einfügung der Dispositionsverfügung an §§ 12-16 an. Das Motiv der das eheliche Haus verlassenden Frau wird zum Ausgangspunkt für die Gestaltung der Fallbeispiele §§ 22; 23, die unmittelbar aus §§ 12-16 entwickelt werden. Zeigen sich §§ 22-24 so eng mit §§ 12-16 verknüpft, dann ist zu fragen, warum der Redaktor §§ 17-21 zwischen §§ 12-16 und §§ 22-24 schob.

3. Private und öffentliche Strafe im Körperverletzungsrecht und seine Vermittlung mit dem Familienrecht in §§ 7-11; 17-21

Wie in §§ 50-56 geht dem Familienrecht in §§ 12-16 das Körperverletzungsrecht in §§ 7-11 voran.

Text

KAV 1 I 74-77 (mass. K.A. § 7)

šum-ma sinniltu (MÍ) qa-ta a-na aʕli (LÜ) ta-ta-bal ub-ta-e-ru-ú-ši
30 *ma-na annaka (MA.NA AN.NA) ta-ad-dan 20 i-na^{§18} ḥaṭṭāte*
(GIDRU.MEŠ) *i-maḥ-ḥu-šu-ši*

KAV 1 I 78-87 (mass. K.A. § 8)

šumma sinniltu (MÍ) i-na ša-al-te iš-ka ša aʕli (LÜ) ta-aḥ-te-e-pi
1 *ú-ba-an-ša i-na-ki-su ù šum-ma asû (LÜ.A.ZU) ur-tak-ki-is-ma iš-*
ku ša-ni-tu il-te-ša-ma ta-at-ta-al-pa-at [e]-ri-im-ma tar-ti-i-ši [ù]u
i-na ša-al-te [iš]-ka ša-mi-ta [xxx] taḥ-te-pi [x-x-M]EŠ-ša ki-la-lu-
un i-na-pu-lu

KAV 1 I 88-96 (mass. K.A. § 9)

šum-ma aʕlu (LÜ) qa-ta a-na aššat (DAM-at) aʕli (LÜ) [ú-b]íl ki-
i bu-ri e-pu-us-si [ub]-ta-e-ru-ú-uš [u]k-ta-i-nu-ú-uš [1] ú-ba-an-šu
i-na-ki-su [šum]-ma i-it-ti-ši-iq-ši [ša]-pa-as-us šap-li-ta [a-na-x]-
ie-ri-im-te ša-a pa-a-še [i-ša]-ad-du-du i-na-ki-su

KAV 1 I 97-104; II 1-13 (mass. K.A. § 10; 11)

[šum-ma lu]-ʾúʾ aʕlu (LÜ) lu-ú sinniltu (MÍ) [a-na bīt (É) aʕli
(L)Ü) e-ru-bu-ma [lu-ú aʕla (LÜ) lu]-ú sinnilta (MÍ) i-du-ku [a-na
bēl bīti (EN.E) d] a-i-ka-nu-te [i-id-du-nu] pa-nu-šu-ú-ma [i-du-a]k-
šu-nu [pa-nu-šu-ma im-ma-an]-ga-ar [mi-im-mu-šu-nu] i-laq-qe [ù
šum-ma i-na bīti (É)] da-i-[ka-nu-te] mi-im-[ma ša ta-da-ni la-áš-
šu] lu-ú mā[ra (DUMU) lu-ú mārta (DUMU.MÍ) [...] im [...] [...i-n]a
bīti (ʾÉ) [...] ši-[...] ša [...] e-pa-a-a [š xxx]-li

Übersetzung

mass. K.A. § 7

Wenn eine Frau Hand an einen *aʕlu* legt, und man es ihr nachweist, gibt sie 30 Minen Zinn. 20 Stockschläge versetzt man ihr.

mass. K.A. § 8

Wenn eine Frau im Streit eine Hode eines *aʕlu* zerschlägt, schlägt man einen ihrer Finger ab. Wenn aber ein Arzt verbindet, die zweite

Hode mit der ersten affiziert wird (und) ein [e]*rimmu*³⁶ bekommt, oder sie im Streit die zweite Hode verletzt, werden ihr beide [...] ³⁷ zerstört.

mass. K.A. § 9

Wenn ein *aṣlu* Hand an die Ehefrau eines *aṣlu* anlegt (und) sie wie ein (Stier?) behandelt³⁸, wenn man ihn völlig überführt, schneidet man ihm einen Finger ab. Wenn er sie küßt, wird man seine Unterlippe vor den Behälter einer Axt ziehen (und) abschneiden.

mass. K.A. § 10; (11)

Wenn ein *aṣlu* oder eine Frau in das Haus eines *aṣlu* eindringen und sei es einen *aṣlu* oder eine Frau töten, werden die Mörder dem Hausherrn übergeben. Wenn er will, tötet er sie, oder, sofern er einverstanden ist, nimmt er, was immer ihm gehört. Wenn aber im Hause des Mörders nichts zu geben ist, weder ein Sohn noch eine Tochter ...

§§ 7-10 (11) behandeln Angriffe auf eine Person, die von der ehrverletzenden iniuria bis zum Tötungsdelikt reichen. § 7 regelt den Angriff einer Frau auf einen Mann, der im öffentlichen Strafverfahren (*ubta³⁹erū-ši*)³⁹ verfolgt wird. Die Härte der Strafe ergibt sich aus dem Vergehen einer iniuria atrox (s. CH §§ 195-205⁴⁰) gegenüber einer sozial höher stehenden Person. § 8 regelt die unvorsätzliche (*inaṣalte*⁴¹) Körperverletzung eines Mannes durch eine Frau, die mit einer Körperstrafe als öffentliche Strafe⁴² sanktioniert wird⁴³. § 9 ist darin Gegenfall, daß ein Mann eine ehrverletzende iniuria gegenüber einer Frau begeht. Den Rechtssatz verbindet mit den voranstehenden §§ 7; 8

³⁶ Die Interpretation von *erimmu* bleibt unsicher; s. CAD E, 295a; AHw 241.

³⁷ G.R. Driver/J.C. Miles, Laws, 384f.460; G. Cardascia, Lois, 108, und C. Saporetti, Leggi, 33, denken an die Brustwarzen, R. Borger, TUAT I/1, 82, an die Augen der Frau.

³⁸ G.R. Driver/J.C. Miles, Laws, 384f.460, und G. Cardascia, Lois, 109, lesen *kī širri epussi* "er ist ihr gegenüber wie mit einem kleinen Kind verfahren". C. Saporetti, Leggi, 151, und R. Borger, TUAT I/1, 82, lesen mit CAD B 342a *kī būri epussi* "er hat sie wie ein brünstiger Stier behandelt".

³⁹ Zu erwartendes *ukta³⁹inu-ši* ist durch Schreiberversehen ausgefallen; s. G.R. Driver/J.C. Miles, Laws, 30.

⁴⁰ S. dazu E. Otto, Körperverletzungen, 61ff.; R. Yaron, "Enquire now about Hammurabi, Ruler of Babylon", Tijds. v. Rechtsgesch. 49 (1991), (223-238) 230f.

⁴¹ Zur Funktion dieses Motivs s. E. Otto, Körperverletzungen, 58f.

⁴² Vgl. dazu C.H. Gordon, A New Akkadian Parallel to Deuteronomy 25, 11-12, JPOS 15 (1935), 29-34 mit Hinweis auf die Gerichtsurkunde HSS V 43 aus Nuzi.

⁴³ Zum Vergleich mit Dtn 25, 11f. s. S.M. Paul, Analogues, 335-339.

die Sanktion öffentlicher Körperstrafe. Davon hebt sich § 10 (11) ab. Bei aller Unsicherheit in der Interpretation aufgrund der gestörten Zeilenanfänge läßt *pa-nu-šu-ú-ma* in § 10 I 101 eine Dispositionsverfügung erkennen, die sich auf den *bēl bīti* in § 10 I 100 bezieht. Im Falle des Tötungsdeliktes hat der Hausherr das Recht, über den Vollzug der Kapitalstrafe zu entscheiden. Als Alternative kann er sich am Vermögen des Täters und seiner Familie schadlos halten⁴⁴. Ist die im Falle des Tötungsdeliktes eingeräumte Dispositionsverfügung unstrittig⁴⁵, so bleibt auffällig, daß im Gegensatz dazu für die leichteren Delikte der iniuria und Körperverletzung ohne Todesfolge eine öffentliche Bestrafung vorgesehen wird. In §§ 12; 13; 50; 53 werden auch Kapitaldelikte durch öffentliche Strafe gesühnt, so daß hier weder die Schwere des Deliktes noch die Strafhöhe ausschlaggebendes Kriterium der Zuweisung zur privaten Strafverfolgung sein können. Die Privatstrafe als Reaktion auf ein Tötungsdelikt weist darauf hin, daß die Sanktion der Tötung mittelassyrisch noch in der privatrechtlichen Institution der Blutrache vollzogen wurde, auf die sich die Dispositionsverfügung bezieht. Der Redaktor schränkt die Blutrache losgelöst von öffentlicher Gerichtsinstanz auf die Bluttat im Hause des Geschädigten ein⁴⁶ und läßt damit Raum auch für eine Abwehrreaktion in *flagranti delicto*. Der Redaktor schränkt damit auch die generelle Regelung in *mass. K.B. § 2* ein und läßt also eine privatstrafrechtliche Dispositionsverfügung nur im Falle der Schädigung durch die Ehefrau oder des Tötungsdeliktes im eigenen Hause zu. Alle anderen Fälle werden öffentlicher Bestrafung zugewiesen. Diese Eingrenzung wird auch in §§ 17-21 vollzogen.

Text

KAV 1 II 67-71 (*mass. K.A. § 17*)

*šum-ma aṣlu (LÜ) a-na aṣli (LÜ) iq-ti-bi ma-a aššat (DAM)-ka
it-ti-ni-ik-ku še-bu-ú-tu la-dš-šu ri-ik-sa-a-te i-ša-ak-ku-nu a-na
(ÍD)-i-id il-lu-ú-ku*

⁴⁴ Die Textstörungen lassen nicht mehr erkennen, welche Möglichkeiten der Alternative zur Todesstrafe für den Fall eröffnet werden, daß die Täter nicht über ein ausreichendes Vermögen verfügen.

⁴⁵ Sie wird durch *mass. K.B. § 2* bestätigt; s. C. Saporetti, *Leggi* 98.

⁴⁶ Vgl. auch § 5; s. dazu im folgenden; vgl. auch die *adê*-Vereidigung Asarhaddons § 23.256f. *dāmē kūm dāmē lā tatabbakāni*; s. dazu K. Watanabe, Die *adê*-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons, (*BaghM Beih.* 3; Berlin 1987), 156.185 (Lit.).

KAV 1 II 72-81 (mass. K.A. § 18)

šum-ma aṣlu (LÜ) a-na tap-pa-i-šu lu-ú i-na pu-uz-ri lú i-na ša-al-te iq-bi ma-a aššat (DAM)-ka it-ti-ni-ku ma-a a-na-ku ú-ba-ar ba-ú-ra la-a i-la-a²-e la-a ú-ba-e-er aṣlu (LÜ) šu-a-tu 40 i-na^{giš} ḥaṭṭātē (GIDRI.MEŠ) i-maḥ-ḥu-šu-uš 1 araḥ umāte (ITU.U₄.MEŠ-te) ši-pár šarri (LUGAL) e-pa-aš i-ga-ad-di-mu-uš ù 1 bilat annaki (GÜ.UN.AN.NA) id-da-an

KAV 1 II 82-92 (mass. K.A. § 19)

šum-ma aṣlu (LÜ) i-na pu-uz-ri i-na muḥḥi (UGU) tap-pa-i-šu a-ba-ta iš-kun ma-a it-ti-ni-ku-ú-uš lu-ú i-na ša-al-te a-na pa-ni šabē (ERÍN.MEŠ) iq-bi-aš-šu ma-a it-ti-ni-ku-ka ma-a ú-ba-ar-ka ba-ú-ra la-a i-la-a²-e la-a ú-ba-e-er aṣlu (LÜ) šu-a-tu 50 i-na giš ḥaṭṭātē (GIDRI.MEŠ) i-maḥ-ḥu-šu-uš 1 araḥ umāte (ITU.U₄.MEŠ-te) ši-pár šarri (LUGAL) e-pa-aš i-ga-di-muš ù 1 bilat anāki (GÜ.UN.AN.NA) id-dan

KAV 1 II 93-97 (mass. K.A. § 20)

šum-ma aṣlu (LÜ) tap-pa-a-šu i-ni-ik ub-ta-e-ru-ú-uš uk-ta-i-nu-ú-uš i-ni-ik-ku-ú-uš a-na ša re-še-en ú-tar-ru-uš

KAV 1 II 98-104 (mass. K.A. § 21)

šum-ma aṣlu (LÜ) marat aṣli (DUMU.MÍ.LÜ) im-ḥa-aš-ma ša-a lib-bi-ša ul-ta-aš-li-iš ub-ta-e-ru-ú-uš uk-ta-i-nu-ú-uš 2 bilātē (GU.UN) 30 ma-na anāki (AN.NA) i-dan 50 i-na giš ḥaṭṭātē (GIDRI.MEŠ) i-maḥ-ḥu-šu-uš 1 araḥ umāte (ITU.U₄.MEŠ) ši-pár šarri (LUGAL) e-pa-aš

Übersetzung

mass. K.A. § 17

Wenn ein *aṣlu* zu einem *aṣlu* sagt: "Mit deiner Ehefrau schläft man", es aber keine Zeugen gibt, treffen sie eine Vereinbarung (und) gehen zum Flußgott.

mass. K.A. § 18

Wenn ein *aṣlu* zu seinem Genossen, sei es in kleinem Kreis oder im Streit, sagt: "Man schläft mit deiner Ehefrau; ich beweise es", er aber nicht in der Lage ist, es zu beweisen (und) es nicht beweist, erhält jener

aʕlu 40 Schläge mit dem Stock. Einen vollen Monat leistet er Frondienst, man schneidet ihn ab⁴⁷ und er gibt ein Talent Zinn.

mass. K.A. § 19

Wenn ein *aʕlu* in kleinem Kreis über seinen Genossen behauptet: "Man schläft mit ihm", oder im Streit vor den Leuten zu ihm sagt: "Man schläft mit dir, ich beweise es dir", er aber nicht in der Lage ist, es zu beweisen, erhält jener *aʕlu* 50 Schläge mit dem Stock, einen vollen Monat leistet er Fronarbeit, man schneidet ihn ab und er gibt ein Talent Zinn.

mass. K.A. § 20

Wenn ein *aʕlu* mit seinem Genossen schläft, man ihn völlig überführt, schläft man mit ihm (und) macht ihn zu einem Beschnittenen.

mass. K.A. § 21

Wenn ein *aʕlu* die Frau eines *aʕlu* schlägt und ihr dadurch eine Fehlgeburt verursacht, man ihn völlig überführt, gibt er 2 Talent, 30 Minen Zinn, er erhält 50 Schläge mit dem Stock, einen vollen Monat leistet er Fronarbeit.

In diesen Rechtssätzen steht wie in §§ 7-11 nicht die Ehefrau, sondern ein Dritter als Täter im Mittelpunkt. Das Verhältnis von § 17 zu § 18 und die Stellung von § 21 in seinem Kontext geben Probleme auf. P. Koschaker (Gesetze, 70f.) hat § 17 als "glossatorische Erweiterung" der aus gesonderten Quelle stammenden §§ 18-20 gedeutet. Demgegenüber haben G.R. Driver/J.C. Miles (Laws, 65-71) §§ 17; 18 als unterschiedliche Rechtssätze zu Ehebruch und Verleumdung interpretiert. Auffällig bleibt, daß in § 17 keine Rechtsfolgen für die Ehefrau im Falle ihres Verschuldens und für den *aʕlu* im Falle ihrer Unschuld aufgeführt sind. G.R. Driver/J.C. Miles lösen diese Schwierigkeit mit der Annahme, der *aʕlu* könne kein Verleumder sein, da keine Sanktion vorgesehen sei - ein Zirkelschluß. In bezug auf die Frau sei keine Sanktion genannt, "since it is his (sc. the draftsman) general practice to specify the punishment of a wife at the hands of her husband only

⁴⁷ Es handelt sich um eine Ehrenstrafe (des Abschneidens der Haare oder des Bartes); s. CAD G 8; H. Petschow, *Altorientalische Parallelen zur spätrömischen calumnia*, ZSS (Röm.Abt) 90 (1973), (14-35) 27; C. Locher, *Die Ehre einer Frau in Israel. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Deuteronomium 22,13-21* (OBO 70; Fribourg/Göttingen 1986), 361; gegen eine Deutung auf die Kastration s. G.R. Driver, *Supplementary Additions and Corrections*, in: ders./J.C. Miles, *Laws*, XXV.

when that of another party depends on it or where he restricts the husband's power to the infliction of a definite punishment". In anderer Gestalt bringt G. Cardascia (Lois, 129) das Gewohnheitsrecht in Anschlag: "Conformément au droit commun, la femme ou l'accusateur sera puni suivant que l'ordalie tourne à l'avantage de l'un ou de l'autre". Die vermeintliche Lückenhaftigkeit des Geregelteten ist kein schlüssiges Argument für die These, der mass. K. korrigiere ein aus den Lücken zu erschließendes Gewohnheitsrecht. Weiterführend ist C. Lochers Erklärung (Ehre, 358), der "Gesetzgeber" wolle mit dem Fehlen der Strafsanktionen auf analoge Bestimmungen in §§ 13-14 und 18 hinweisen. Damit ist der richtige Weg gewiesen: § 17 verknüpft §§ 18-21 mit §§ 12-16, indem er die Thematik des Ehebruchs aus §§ 12-16 mit der der Verleumdung aus §§ 18; 19 zusammenführt. Das Motiv des Ordals verklammert mit §§ 22-24.

In § 18 wird die Verleumdung mit hoher Geldstrafe und öffentlicher Strafe der Prügel, Zwangsarbeit und infamierenden Markierung belegt. Mit diesen Strafen wird in § 19 die Anschuldigung homosexuellen Umgangs (RLA IV, 461-3) belegt. § 20 sieht für diesen Umgang die in öffentlichem Rechtsverfahren auferlegte Kastration als spiegelnde Strafe vor. Aus dem thematisch geschlossenen Block §§ 17-20 fällt § 21, die Körperverletzung einer Schwangeren, heraus. Wie in §§ 7-9 (10) und §§ 50-52 (53) vor §§ 12-16 und §§ 55-56 geht mit § 21 die Thematik der Körperverletzung dem Familienrecht in §§ 22-24 voraus. Hier wird eine Redaktionsstruktur alternierender Anordnung von familienrechtlichen Rechtssätzen der Delikte geschlechtlicher Beziehungen und des Körperverletzungsrechts erkennbar. In diese Struktur eingebunden unterstreicht § 21 die Rahmungsfunktion von §§ 1-24; 50-59 für §§ 25-49, da §§ 50-52 an § 21 anknüpfen⁴⁸. Der besonderen Thematik der Vermittlung öffentlicher und privater Strafe entsprechend werden in mass. K.A. die Rechtssätze nicht nur in den Protasen der Fallbeschreibungen, sondern auch in den Apodosen der Rechtsfolgen systematisiert. § 21 verbindet mit §§ 18; 19 die öffentlichen Strafen der Stockschläge und Fron neben der Geldzahlung. Die infamierende Markierung ist eine zusätzliche Sanktion bei Verleumdung. In der Systematik der Rechtsfolgen fügt sich § 21 in eine alternierende Anordnung von Rechtssätzen öffentlicher Strafe in §§ 7-9; 12-13; 18-21 und der Privatstrafe mit Dispositionsverfügung in §§ 10 (11); 14-16; 22-24 ein. Durch § 21 unterstreicht der Redaktor in diesem Zusammenhang, daß die Dispositionsverfügung der Privatstrafe auch dann, wenn der Ehemann mittels der Schädigung der Ehefrau durch Dritte geschädigt wird, ausgeschlossen bleibt.

⁴⁸ S. E. Otto, Körperverletzungen, 81-95.

Die in §§ 7-23; 50-59 sichtbar gewordenen Intentionen des Redaktors und ihre redaktionelle Systematisierung sind schließlich auch in §§ 1-6 prägend.

4. Grundsätze der Abgrenzung öffentlicher von privater Strafe
in §§ 1-6

Text

KAV 1 I 1-13 (mass. K.A. § 1)

[šum-m]a sinniltu (MÍ) [lu-ú] aššat aṭli (DAM.LÜ) [lu]-ú mārat aṭli ([DUMU.MÍ].LÜ) [a-na] bīt ili (E.DINGIR) [t]e-ta-ra-ab [i-na] bīt ili (E.DINGIR) [mi]-im-ma [ša ili (DINGIR)] tal-ti-ri-iq [i]q ši-ri-iq [...] iz-za-qa [p] lu-ú ub-ta-^e-ru-ú-[ši] lu-ú uk-ta-i-nu-[ú-ši] ba-e-ru-ta [...] ilu ([D]INGIR) ^ri-^r[š]a-^r-[ú-lu] [k]-i-i ša-a [ilu (DINGIR) a-na e-pa-še] i-[qa]-ab-[bi-ú-n]-i ^e-ep-pu-šu-ú-ši

KAV 1 I 14-22 (mass. K.A. § 2)

šu[m-ma] sinniltu (MÍ) lu-ú aššat (DAM-at) aṭli (LÜ) lu-ú mārat aṭli (DUMU.MÍ.LÜ) ši-il-la-ta táq-ṭi-bi lu-ú mi-qí-it pe-e ta-ar-ti-i-ši sinniltu (MÍ) ši-i-i a-ra-an-ša ta-na-áš-ši a-na mu-ti-ša mārē (DUMU.MEŠ)-ša ma^rarātē (DUMU.MÍ.MEŠ)-ša la-a i-qar-ri-i-bu

KAV 1 I 23-45 (mass. K.A. § 3)

šumma aṭlu (LÜ) lu-ú ma-ri-iš lu-ú me-et aššas (DAM)-su i-na bītī (É)-šu mi-im-ma tal-ti-ri-iq lu-ú a-na aṭli (LÜ) lu-ú a-na sinnilti (MÍ) ù lu-ú a-na ma-am-ma ša-ni-em-ma ta-ti-din aššat (DAM-at) aṭli (LÜ) ù ma-ḫi-ra-nu-te-ma i-du-uk-ku-šu-nu ù šumma aššat (DAM-at) aṭli (LÜ) ša mu-us-sa bal-ṭu-ú-ni i-na bīt (É) mu-ti-ša tal-ti-ri-iq lu-ú a-na aṭli (LÜ) lu-ú a-na sinnilti (MÍ) ù lu-ú a-na ma-am-ma ša-ni-em-ma ta-at-ti-din aṭlu (LÜ) aššas (DAM)-su ú-ba-ar ù ḫi-i-ṭa e-em-mi-id ù ma-ḫi-ra-a-nu ša i-na qa-at aššat (DAM-at) aṭli (LÜ) im-ḫu-ru-ú-ni šur-qa i-id-da-an ù ḫi-i-ṭa ki-i ša-a aṭlu (LÜ) aššas (DAM)-su e-mi-du-ú-ni ma-ḫi-ra-a-na e-em-mi-du

KAV 1 I 46-56 (mass. K.A. § 4)

šum-ma lu-ú urdu (ÎR) lu-ú amtu (GEMÉ) i-na qa-at aššat (DAM-at) aṭli (LÜ) mi-im-ma im-ta-aḫ-ru ša urdi (ÎR) ù amti (GEMÉ) ap-pe-šu-nu uz-né-šu-nu ú-na-ak-ku-su šur-qa ú-mal-lu-ú aṭlu (LÜ) ša aššatī (DAM)-[š]u uz-né-ša ú-^rna-ak-ka^r-ás ú šum-ma aššas

(DAM)-s[u] ú-uš-šir [uz]-né-ša la-a ú-na-ak-ki-is ša urdi (İR) ù amti (GEMÉ) la-a ú-na-ku-su-ma šur-qa la-a ú-ma-lu-ú

KAV 1 I 57-69 (mass. K.A. § 5)

šum-ma aššat (DAM)-at aṭli (LÜ) ina bīt aṭli (É.LÜ) ša-ni-e-ma mīm-ma tal-ti-ri-iq a-na qa-at 5 ma-na anneke (AN.NA) tu-ta-at-tir bēl (EN) šur-qí i-tam-ma ma-a šum-ma ú-ša-ḫi-zu-ši-ni ma-a i-na bītī (É)-ia ši-ir-qí šum-ma mu-us-sa ma-gi-ir šur-qa id-dan ù i-pa-at-ṭar-ši uz-né-ša ú-na-ak-ka-ás šum-ma mu-us-sa a-na pa-ṭa-ri-ša la-a i-ma-ag-gu-ur bēl (EN) šur-qí i-laq-qé-e-ši ù ap-pa-ša i-nak-ki-is

KAV 1 I 70-73 (mass. K.A. § 6)

šum-ma aššat (DAM-at) aṭli (LÜ) ma-áš-ka-at-ta i-na ki-i-di tal-ta-ka-an ma-ḫi-ra-a-nu šur-qa i-na-áš-ši

Übersetzung

mass. K.A. § 1

Wenn eine Frau, sei es die Ehefrau eines aṭlu oder die Tochter eines aṭlu zum Tempel geht, und in dem Tempel etwas, was dem Tempel gehört, stiehlt, der Diebstahl (vor Gericht) gebracht wird⁴⁹, wenn man sie völlig überführt, die Beweisaufnahme [...], befragt man die Gottheit; wie die Gottheit befiehlt, sie zu behandeln, verfährt man mit ihr.

mass. K.A. § 2

Wenn eine Frau, sei es die Ehefrau eines aṭlu oder die Tochter eines aṭlu übles Gerede⁵⁰ spricht, oder sich eine Frechheit anmaßt, trägt diese Frau ihre Schuld. Ihren Ehemann, ihre Söhne und ihre Töchter zieht man nicht zur Rechenschaft.

⁴⁹ G.R. Driver/J.C. Miles, *Laws*, 380f. lesen [š-a eš]-ru-ti ta-[al-ti]-ri-iq [i-na qa-ti-ša] iš-ša-bi-[iṭ]. J.N. Postgate, *Texts*, 20f. und C. Saporetti/Leggi, 25.149 weisen eš-ri-ti zugunsten von širqu, iš-ša-bi-it zugunsten von izzaqab zurück. Schwierig bleibt izzaqab in der Bedeutung "entdecken" o.ä., da ohne Parallele. So ist eher eine Verbindung mit dem in neuass. Rechtstexten belegten zaqāpu II "vor Gericht erscheinen (um Klage zu erheben)" anzunehmen; s. CAD Z 55; vgl. auch T. Kwasman/S. Parpola, *Legal Transactions of the Royal Court of Niniveh*. Bd.1: Tiglat-Pileser III through Esarhaddon (SAA 6; Helsinki 1991), 318.

⁵⁰ Zu šillatu s. aram. šillā "Frechheit/Schmähung"; s. K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* (Göttingen 1984), 709; vgl. auch S.A. Kaufmann, *The Akkadian Influences on Aramaic* (AS 19; Chicago 1974), 102.

mass. K.A. § 3

Wenn ein *aʿilu*, sei es, daß er krank oder tot ist (und) seine Frau in seinem Hause irgend etwas stiehlt (und) sei es an einen *aʿilu* oder eine Frau oder irgendeine andere Person gibt, wird man die Ehefrau des *aʿilu* und den Hehler töten. Wenn aber die Ehefrau eines *aʿilu*, deren Ehemann gesund ist, im Hause ihres Ehemannes stiehlt (und irgend etwas) sei es an einen *aʿilu* oder eine Frau, oder irgendeine andere Person gibt, *überführt* der *aʿilu* seine Ehefrau und er legt (ihr) Strafe auf, und der Hehler gibt das, was er aus der Hand der Ehefrau des *aʿilu* empfangen hat, zurück, und die Strafe in gleicher Höhe, die der *aʿilu* seiner Ehefrau auferlegt, erlegt man dem Hehler auf.

mass. K.A. § 4

Wenn ein Sklave oder eine Sklavin aus der Hand einer Ehefrau irgend etwas empfangen hat, schneidet man die Nase und die Ohren des Sklaven oder der Sklavin ab. Das Gestohlene ersetzen sie. Der *aʿilu* schneidet seiner Ehefrau die Ohren ab. *Wenn er aber seine Frau straf-frei läßt (und) ihre Ohren nicht abschneidet, schneidet man auch nicht die des Sklaven oder der Sklavin ab. Das Gestohlene ersetzen sie nicht.*

mass. K.A. § 5

Wenn die Ehefrau eines Mannes im Haus eines anderen *aʿilu* irgend etwas stiehlt, was den Wert von 5 Minen Zinn übersteigt, schwört der Besitzer des Gestohlenen: "Ich habe sie nicht angestiftet: 'Begehe Diebstahl in meinem Hause!'". *Wenn ihr Ehemann einverstanden ist, gibt er das Diebesgut zurück und löst sie aus. Ihre Ohren schneidet er ab. Wenn ihr Ehemann nicht zustimmt, sie loszukaufen, nimmt sie der Besitzer des Gestohlenen und schneidet ihre Nase ab.*

mass. K.A. § 6

Wenn die Ehefrau eines *aʿilu* ein Pfand nach auswärts hingibt, gibt der Empfänger das unrechtmäßige Angeeignete zurück⁵¹.

Innerhalb von §§ 1-6 bilden §§ 3-6 eine durch das Thema des Diebstahls zusammengefügte Einheit, die von §§ 1; 2 abgesetzt ist. Die Redaktion von §§ 3-5 erfolgt unter dem Gesichtspunkt der Differenzierung von § 3B. In Abgrenzung von § 3B differenziert § 4 in bezug auf den Hehler, § 5 in bezug auf den Geschädigten. Da die Dispositionsverfügung des Ehemannes gegenüber der Ehefrau auch gegenüber

⁵¹ Zu *šurqa našû* in diesem Kontext s. E. Otto, Die Rechtsintention des Paragraphen 6 der Tafel A des mittelassyrischen Kodex in Tradition und Redaktion, UF 24 (1991), (ersch. 1992).

Dritten bindende Kraft hat, folgen §§ 4; 5 auf § 3B, während § 3A als Gegenfall zu § 3B vorangestellt wird. Im Falle, daß der Ehemann nicht die Privatstrafe vollziehen kann, tritt die Allgemeinheit ein. Die Interpretation von § 6 ist aufgrund seiner Kürze besonders schwierig⁵². Der Rechtssatz ist Auszug aus der Vorlage mass. K. C + G. § 9 und als Fortsetzung von § 5 redaktionell umgestaltet worden. Besagt § 6 für sich stehend als *lex imperfecta*, daß ein Pfandnehmer an einem von einer Ehefrau als Person eingeschränkter Geschäftsfähigkeit gegebenen Pfand keine Besitzrechte erwerben kann, sondern das Pfand als unrechtmäßig angeeignet zurückgeben muß, so regelt § 6 in Verbindung mit § 5 als Gegenfall, daß die Ehefrau das auswärts gestohlene Gut nicht in das Haus ihres Mannes bringt, sondern "nach auswärts" gibt. Geht in § 5 die Ehefrau aufgrund der Noxalhaftung des Ehemannes in den Besitz des Geschädigten über und bezieht sich die Dispositionsverfügung des Ehemannes auch auf die Auslösung der Frau⁵³, so schließt § 6 im Falle, daß sie das Gut an Dritte fortgegeben hat, die Noxalhaftung aus, da die Haftung beim Hehler liegt.

Der Ausschluß der Noxalhaftung verbindet § 6 mit § 2, der aus dem Kontext der Rechtssätze zu Eigentumsdelikten herausfällt⁵⁴. Der Redaktor hat durch die Einfügung von *lū aššat aʾīli lū mārat aʾīli*⁵⁵ als Apposition zu *sinniltu* § 1 und § 2 zusammengebunden. Diese redaktionelle Verknüpfung ist kompositorisch begründet. In § 6 werden als Gegenfall zu §§ 3B-5 Dispositionsverfügungen und Noxalhaftung des Ehemannes ausgeschlossen. In § 1 liegt die Dispositionsverfügung bei der geschädigten Gottheit. § 2 schließt Noxalhaftung und Haftung weiterer Familienangehöriger, also stellvertretende Haftung der Familie, aus⁵⁶. §§ 1; 2 formulieren grundsätzlich für das Strafrecht. Wird kultisches Recht des Tempels verletzt, so ist das Gericht des Tempels zuständig. Eine privatstrafrechtliche Verfolgung erübrigt sich. Die Dispositionsverfügung liegt bei der Gottheit. Bei Delikten der Ehefrau gegen Dritte ist eine Noxalhaftung und Haftung weiterer Familienmitglieder ausgeschlossen. Davon abgegrenzt sind nun die Fälle, in denen der

⁵² S. E. Otto, Paragraph 6.

⁵³ S. P. Koschaker, Gesetze, 37; G. Cardascia, Lois, 102f. gegen G.R. Driver/J.C. Miles, Laws, 23.

⁵⁴ Vgl. J. Bottéro, Antiquités, 88. Eine Zusammenbindung von §§ 1-2 unter dem Aspekt des Sakrilegs gegen Götter und König (so G.R. Driver/J.C. Miles, Laws, 20f.; G. Cardascia, Lois, 47) ist ohne Anhalt am Text und läßt das Verhältnis zu §§ 3-6 offen.

⁵⁵ S. dazu E. Otto, Körperverletzungen, 82f.

⁵⁶ S. R. Yaron, The Middle Assyrian Laws and the Bible, Bib. 51 (1970), (549-557) 551.

Ehemann durch seine Frau geschädigt wird. In allen Fällen von Eigentumsdelikten einer Ehefrau, ausgenommen die gegen das Tempeleigentum, hat der Ehemann das Recht zur Privatstrafe an der Ehefrau und, im Rahmen der ihm zustehenden Dispositionsverfügung, auf die Bestrafung zu verzichten. Das gilt, wenn die Ehefrau den Ehemann bestiehlt und Diebesgut an einen Dritten verhehlt (§§ 3B; 4), wenn die Ehefrau einen Dritten bestiehlt und das Diebesgut in ihr Haus bringt (§ 5) oder nach auswärts verhehlt (§ 6). Auch für diesen Fall gilt aufgrund der engen Beziehung zwischen § 5 und § 6 als Fall und Gegenfall die Privatstrafe aus § 5 *"ihre Ohren schneidet er ab"*. Nur im Falle, daß der Ehemann handlungsunfähig ist, tritt die öffentliche Strafverfolgung ein (§ 3A). Der Redaktor will jedoch nicht allein das Privatstrafrecht des Ehemannes gegenüber seiner Frau regeln, sondern einen Zusammenhang zwischen der öffentlichen Strafe für tatbeteiligte Dritte und der Privatstrafe für die Ehefrau herstellen. Abgesehen von der Blutrache hat der Ehemann kein direktes Zugriffsrecht auf Tatbeteiligte, die nicht Mitglieder der Familie sind. Deren Bestrafung durch ein öffentliches Gericht wird aber an die privatstrafrechtliche Dispositionsverfügung des Ehemannes gegenüber seiner tatbeteiligten Frau gebunden (§§ 3B; 4). Macht die Frau den Ehemann dadurch zum Hehler, daß sie das Diebesgut in sein Haus bringt, hat der Ehemann eine Dispositionsverfügung in bezug auf die Noxalhaftung (§ 5), die aber im Falle, daß das Gut von der Frau nach auswärts gegeben wurde, ausgesetzt ist, da der Hehler dem Geschädigten gegenüber haftet (§ 6). §§ 1; 2 stehen also als Grundsatzregelungen zur öffentlichen Strafverfolgung vor den §§ 3-6, die ein erstes Themenfeld der Vermittlung von Privatstrafrecht und öffentlichem Strafrecht anhand der Eigentumsdelikte entfalten. Die Redaktion von §§ 1-6 entspricht der von §§ 12-16. Unterstellen §§ 57-59 die schweren privatstrafrechtlichen Körperstrafen der Verstümmelung der Aufsicht öffentlicher Gerichtsbarkeit und verzichten nur bei leichten Körperstrafen auf die Kontrolle, so begrenzen §§ 1; 2 die Privatstrafe, indem ihr alle die Tempelgerichtsbarkeit betreffenden Delikte entzogen werden (§ 1) und eine Noxalhaftung und deren Ausdehnung auf andere Familienmitglieder unterbunden wird (§ 2), in §§ 3-6 die Privatstrafe auf die Ehefrau eingeschränkt und für tatbeteiligte Dritte ausgeschlossen wird. Ist im Durchschnittsfall die Logik der Rechtssätze zu Eigentumsdelikten durch die Relation von Täter, Hehler und Geschädigtem bestimmt⁵⁷, so kommt in §§ 3-6 als eine weitere Ebene hinzu, daß eine Ehefrau Täterin ist und damit das durch die Eheschließung begründete

⁵⁷ S. R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law* (CRB 26; Paris 1988), 113ff.; vgl. dazu E. Otto, Rezension von R. Westbrook, *Studies*, ThRev 86 (1990), (284-287) 287.

Rechtsverhältnis zwischen Ehemann und Ehefrau durch die Tat betroffen wird. Wie in den folgenden Teilen des mass. K.A. ist auch in §§ 1-6 die Absicht des Redaktors leitend, die Privatstrafe zu begrenzen.

Die Eingriffe des Redaktors in die ihm vorgegebenen Rechtssätze sind deutlich abzuheben. Nach § 4 I 49-51 sind Sklave oder Sklavin als Hehler unbedingt zu bestrafen und ist das Diebesgut uneingeschränkt zurückzugeben. Der *aʾilu* bestraft seine Frau mit einer Verstümmelungsstrafe. Im Gegensatz dazu räumt § 4 I 53-56 dem Ehemann eine Dispositionsverfügung ein, die die öffentliche Bestrafung des Hehlers bindet. Wenn der *aʾilu* die Ehefrau straffrei läßt, geht auch der Hehler straffrei aus und gibt das gestohlene Gut nicht zurück. Der Redaktor fügt § 4 zwischen die als Fall und Gegenfall zusammengehörenden §§ 3B; 5 und verzahnt sie mit § 4 durch die Anfügung von § 4 I 53-56. Er bindet seinem Gesamtaufriß in mass. K.A. entsprechend die öffentliche Strafe an die Privatstrafe und dehnt diese Bindung auf die Sklaven aus⁵⁸. In § 5 hat er die Noxalhaftung, die in Ultimaposition § 5 I 68-69 hinter der Dispositionsverfügung zu stehen kommt, der Dispositionsverfügung § 5 I 63-67 untergeordnet und damit eine privatstrafrechtliche Verfolgung der Ehefrau durch Dritte eingeschränkt.

Kern der Redaktion von §§ 1-6 sind die im Schema von Fall und Gegenfall verbundenen Rechtssätze §§ 3A-B; 5*. In diesen Block fügt der Redaktor § 4 ein und dehnt die Bindung öffentlicher Strafe durch die Dispositionsverfügung des Ehemannes auf die Sklaven aus, erweitert § 5, schränkt die Noxalhaftung und Privatbestrafung der Ehefrau durch Dritte ein und fügt mit § 6 den in § 5 unregelmäßigten Anspruch des Geschädigten gegen einen Dritten als Hehler, der die Noxalhaftung aufhebt, an. Mit §§ 1; 2 stellt der Redaktor zwei prinzipielle Einschränkungen der Dispositionsverfügung des Ehemannes und der Noxal- sowie Familienhaftung voran.

III. Exkurs zur Redaktion der Paragraphen 25-49

Der Redaktor des mass. K.A. gliedert die Sätze des Eherechts in §§ 41-43; 45; 46 durch §§ 39, 40; 44; 47; 48 (49), die als Fachwerk den Mittelteil des mass. K.A. in §§ 25-49 mit dem Rahmen in §§ 1-24; 50-59 verzahnen. Dieses Fachwerk ist konzentrisch aufgebaut. Den äußeren Rahmen und das Zentrum bilden die Pfandrechtsätze in §§ 39; 44; 48(49). § 44 als Zentrum überträgt die Einschränkung privater Straf-

⁵⁸ Vgl. CE §§ 15-35; s. dazu E. Otto, Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im "Bundesbuch". Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zur altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferung (OBO 85; Fribourg/Göttingen 1989), 62-68.

gewalt eines Ehemannes gegenüber seiner Frau auf den Pfandnehmer gegenüber einer als Pfand genommenen Person und damit den Skopus des Rahmens §§ 1-24; 50- 59 in § 59 auf den Mittelteil des mass. K.A. Die Strafrechtssätze in §§ 40; 47, die in der konzentrischen Struktur des Fachwerks einen inneren Rahmen um die Sätze des Eherechts bilden, sind durch Motive öffentlicher Strafverfolgung wie der Formel *ubta²erū-š ukta²inū-š*, der Körperstrafe und des Frondienstes mit dem Strafrecht in §§ 1-24; 50-59 verknüpft. In dieses Fachwerk fügt der Redaktor mit §§ 41-43; 45; 46 Eherechtssätze ein. Den Auftakt bilden die Rechtssätze zur Ehegründung in §§ 41; 42, denen die Sätze zur Eheauflösung und ihren Konsequenzen in §§ 43; 45 folgen. Die Redaktion verzahnt diese Rechtssätze mit dem rahmenden Fachwerk in §§ 39; 40; 44; 47; 48 (49) und mit der Eherechtssammlung in §§ 25- 38. Der Redaktor stellt § 41 zur Vollehe vor § 42 zur inchoativen Ehe, um über das Motiv der *esirtu*-Konkubine an § 40 anzuknüpfen. Um die Verzahnung noch zu unterstreichen, fügt er § 41 VI 6-10 als Anwendung von § 40 ein. §§ 42; 43; 45; 46 sind auf die Rechtssammlung des Eherechts in § 25-38 ausgerichtet. § 42 ergänzt §§ 30; 31. Die redaktionelle Ergänzung von § 43 VI 27-37 schließt die in § 33 offengelassene Lücke des Geregeltens. In § 46 VI 90-92 fügt der Redaktor eine Abgrenzung von § 33 ein. Mit §§ 25-38 nimmt der Redaktor eine Sammlung zum Eherecht auf. Die dem mass. K.A. vorgegebene Redaktion von §§ 25-38 ist an der Differenzierung zwischen inchoativer Ehe und Vollehe orientiert, die im Schema von Fall und Gegenfall der inchoativen Ehe in §§ 25-27; 30-33; 36; 38 und Vollehe in §§ 28; 29; 34-35; 37 zusammengeordnet werden. §§ 25; 26; 38 bilden einen Rahmen in dieser alternierenden Struktur, die in sich geschlossen und ohne Vermittlung mit §§ 1-24; 50-59 ist. Das deutet auf eine überlieferungsgeschichtliche Eigenständigkeit von §§ 25-38 hin. Die Verzahnung mit dem Rahmen §§ 1-24; 50-59 vollzieht der Redaktor durch die von ihm gestaltete Ergänzung in §§ 39-48 (49)⁵⁹.

IV. Rechtsreform in der Redaktion des Mittelassyrischen Kodex

In der alternierenden Anordnung von Rechtssätzen des Körperverletzungsrechts und des Familienrechts geschlechtlicher Delikte in den Protasen bildet der Redaktor in Anknüpfung an eine ihm vorgegebene

⁵⁹ Zur redaktionellen Anknüpfung in §§ 50-59 an §§ 25-49 muß auf die in Vorbereitung befindliche Monographie verwiesen werden.

Redaktionstradition⁶⁰ eine kleine, §§ 7-24; 50-56 umfassende Redaktionsstruktur:

A: §§ 7-9 (10)	Körperverletzung
B: §§ 12-16	Delikte geschlechtlicher Beziehung
§§ 17-20	Verklammerung
A: § 21	Körperverletzung
B: §§ 22-24	Delikte geschlechtlicher Beziehung
A: §§ 50-52	Körperverletzung
§ 53	Verklammerung
B: §§ 55-56	Delikte geschlechtlicher Beziehung

Über diese Struktur schießen §§ 1-6; 57-59 hinaus und erhalten dadurch als äußerer Rahmen ein besonderes Gewicht. §§ 57-59 schränken durch Verfahrensrecht die Privatstrafe zugunsten öffentlicher Rechtsverfahren ein. §§ 1-6 klären programmatisch den engen Rahmen, innerhalb dessen eine Privatstrafe zulässig ist. Die Verfahrensregelungen §§ 57-59 heben sich als erklärende Rechtssätze formgeschichtlich von den voranstehenden Rechtssätzen, die sie erklären ab und schließen §§ 1-24; 50-56 zusammen. Zielen §§ 57-59 als Endpunkt der Tafel auf die Einschränkung der Privatstrafe, so bestimmt die Abgrenzung von privater und öffentlicher Strafe die Redaktionsstruktur von §§ 1-24; 50-56 in alternierender Anordnung der Apodosen:

⁶⁰ S. E. Otto, Die Bedeutung der altorientalischen Rechtsgeschichte für das Verständnis des Alten Testaments, ZThK 88 (1991), (139-168) 153 (Lit.).

<div> <div>§§ 1-2</div> <div>Grundsätze zur Einschränkung privater Strafe und Haftung</div> </div>	
<hr/>	
A: §§ 3A	öffentliche Strafe
B: §§ 3B-9	Privatstrafe mit Dispositionsverfügung
§ 6	Verklammerung
<hr/>	
A: §§ 7-9	öffentliche Strafe
B: § 10(11)	Privatstrafe mit Dispositionsverfügung
A: §§ 12, 13	öffentliche Strafe
B: §§ 14-16	Privatstrafe mit Dispositionsverfügung
§ 17	Verklammerung
A: §§ 18-21	öffentliche Strafe
B: §§ 22-24	Privatstrafe mit Dispositionsverfügung
A: §§ 50-53(54)	öffentliche Strafe
B: §§ 55-56	Privatstrafe mit Dispositionsverfügung
<hr/>	
§§ 57-59	Verfahrensregelung zur Einschränkung der Privatstrafe

Die Rechtssätze öffentlicher Strafe schränken die der Privatstrafe ein. §§ 1-3A begrenzen §§ 3B-6 und §§ 12; 13 entsprechend §§ 14-16. § 53(54) setzt vor §§ 55; 56 einen kräftigen Akzent öffentlicher Strafe: Selbst im Falle einer Schädigung des Ehemannes durch eine Abtreibung als Kapitaldelikt wird ihm kein Recht auf Privatstrafe und Dispositionsverfügung eingeräumt. Die bereits in der Analyse der Feinstrukturierungen insbesondere in §§ 1-6; 12-16; 50-59 erkennbar gewordene Intention des Redaktors, die Privatstrafe zugunsten öffentlicher Strafe einzuschränken, trägt nun auch die Gesamtedition des Rahmens von mass. K.A. in den §§ 1-24; 50-59 und darüber hinaus des gesamten Korpus.

Der Mittellassyrische Kodex der Tafel A ist das Buch einer Rechtsreform, die das Nebeneinander von gentiler Gerichtsbarkeit des Privatstrafrechts und königlicher Richterjudikatur (§ 15 II 47.48 *šarru/dajja-*

nü⁶¹) durch Einschränkung der gentilen Privatstrafe zugunsten der öffentlichen Richterjudikatur des Königs vermittelt. Es ist also weder ein aus mehreren Quellen redigiertes privates Rechtsbuch⁶², noch ein offizielles Gesetzbuch⁶³. Rechtssätze redaktioneller Verschränkung wie § 15 sprechen dagegen. Vielmehr ist es eine rechtsgelehrte Arbeit, die bestehendes Rechts reformieren will. Der Eindruck, mass. K.A. sei als "Frauenspiegel"⁶⁴ oder "Rechtsspiegel für Frauen und speziell Ehefrauen"⁶⁵ verfaßt, konnte entstehen, weil der Redaktor die Privatstrafe aufgreift, wenn durch die Ehefrau als Täterin Rechte des Ehemannes aus dem Eheverhältnis berührt werden, also auf diesem Felde auch die Einschränkung durch öffentliche Strafe vollzogen wird. Der Mittelassyrische Kodex ist eher eine im Dienste königlicher Gerichtsbarkeit formulierte gelehrte Schrift eines Reformprogramms, das darin mit dem Deuteronomium verwandt ist⁶⁶.

⁶¹ Zur Abgrenzung der altbabylonischen Gerichtsinstitutionen s. A. Walther, *Das altbabylonische Gerichtswesen* (LSSt VI 4-6; Leipzig 1917), 70ff.80ff.105ff.; J.G. Lautner, *Die richterliche Entscheidung und die Streitbeendigung im altbabylonischen Prozeßrecht* (LrwSt 3; Leipzig 1922), 68ff.; R. Harris, *On the Process of Secularization under Hammurapi*, JCS 15 (1961), 117-120; dies., *Ancient Sippar. A Demographic Study of an Old Babylonian City* (1984-1595), (NHAI 36; Leiden 1975), 116-142.

⁶² So P. Koschaker, *Gesetze*, 79ff. Das Problem der *leges geminatae* löst sich durch die Redaktionsstruktur.

⁶³ So G.R. Driver/J.C. Miles, *Laws*, 12-15; C. Cardascia, *Lois*, 34-36; ders., *Diritto*, 51-60.

⁶⁴ So M. San Nicolò, *Rechtsgeschichte*, 90.

⁶⁵ So P. Koschaker, *Gesetze*, 68.

⁶⁶ S. E. Otto, *Rechtsreformen in Deuteronomium XII-XXVI und im Mittelassyrischen Kodex der Tafel A (KAV 1)*, in: *Kongreßband des XIV. IOSOT - Kongresses Paris 1992* (SVT; Leiden 1994).

Ist בראשית mit Artikel zu vokalisieren?

Udo Rüterswörden/Georg Warmuth, Kiel

Seit Raschi ist umstritten, ob das erste Wort in Gen 1,1, בראשית, einen Haupt- oder Nebensatz einleitet.¹ In neuerer Zeit wird die Lösung eher im Sinne der zweiten Möglichkeit gesucht, von S. Herrmann gefördert mit inhaltlichen und vor allem religionsgeschichtlichen Erwägungen.²

Von den Exegeten, die Vers 1 als Hauptsatz verstehen, versuchen einige diese Sicht auch textkritisch zu stützen, indem sie auf eine mögliche Lesung des ersten Bibelwortes mit Artikel hinweisen. So formuliert Angerstorfer: "Ganz egal wie hoch der Wert der Masoretenvokalisation veranschlagt wird, *barešit bara'* stellt den geringsten Eingriff in die

¹ Ein Forschungsbericht bei C. Westermann, *Genesis* (BK I/1; Neukirchen-Vluyn 1974), 131ff. – Möglicherweise ist aber die unterschiedliche Deutung noch viel älter. Denn daß die Septuaginta die Eingangsverse des AT anders verstehen als der hebräische Text, scheint innerhalb der jüdischen Tradition registriert worden zu sein; so heißt es in der Mechilta (Trakt. Pessach 14): „Dies ist eines von den Dingen, welche sie dem Könige Ptolemäus geschrieben haben, ebenso schrieben sie 1Mos 1,1: א' ב' ב'“ (A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, Frankfurt/Main ²1928, 439). Dazu bemerkt Geiger: "das heisst nicht etwa, sie hätten die Worte versetzt – wofür gar keine Veranlassung vorliegt –, vielmehr soll damit ausgedrückt werden, dass sie בראשית nicht als abhängig vom Folgenden wiedergeben: am Anfange da, sondern als für sich dastehend: Am Anfange, und Dies bezeichnet der Referent gut und in prägnanter Kürze, indem er בראשית hintansetzt, wo nicht anders übersetzt werden kann, als: Gott schuf am Anfange" (ebd., 345).

² S. Herrmann, *Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes. Erwägungen zur Vorgeschichte von Genesis 1*, ThLZ 86 (1961), (413-424) bes. 415. – Neuerdings hat W. Groß, *Syntaktische Erscheinungen am Anfang althebräischer Erzählungen: Hintergrund und Vordergrund*, in: J.A. Emerton (Ed.), *Congress Volume Vienna 1980* (VT.S 32; Leiden 1981), (131-145) 142-145, mit neuen syntaktischen Argumenten wieder die These vertreten, Vers 2a und nicht, wie meist angenommen, Vers 3a, sei Weiterführung von Vers 1. Er übersetzt: "Am Anfang, als Gott sich daran machte, den Himmel und die Erde zu erschaffen, war die Erde wüst und wirr." (145) Siehe dazu ferner E. Jenni, *Erwägungen zu Gen 1,1 „am Anfang“*, ZAH 2 (1989), 121-127.

Punktierung dar, die Vokalisierung spricht also eher für einen selbständigen Satz in Gen. 1,1", mit der zugehörigen Anmerkung: "Die absolute Form bezeugen der Samaritanus (*barašit*) und Origenes (*baraseθ/baraseθ*)", mit einem Hinweis auf BHS.³ Ähnlich hatte schon – mit dem Hinweis auf die Umschriften – Heidel optiert.⁴ Zuletzt plädierten mit eben derselben textkritischen Begründung Deurloo/ Zuurmond, wenn auch vorsichtig, für eine Artikellesung.⁵

Obwohl sie selbst die Deutung von Vers 1 als Hauptsatz vertreten, haben sich Böhl und W.H. Schmidt bei der Heranziehung dieses Materials zur Stützung der Argumentation zurückgehalten⁶ – wie sich zeigen wird, mit Recht.

Auf die im Zusammenhang mit dem genannten Problem von Gen. 1,1 verhandelten syntaktischen und theologischen Probleme – so interessant sie wären – soll hier nicht eingegangen werden, sondern ausschließlich auf den textkritischen Aspekt. Wie ernst ist die textkritische Bezeugung einer Artikellesung zu nehmen? Es ergibt sich also die Aufgabe, die textkritischen Belege festzustellen und ihr Gewicht zu bewerten.

In den Begründungen für eine Artikellesung wird auf die Angaben der folgenden textkritischen Hilfsmittel hingewiesen:

- a) Apparat der Göttinger Septuagintaausgabe
- b) Angaben bei Paul de Lagarde in "Ankündigung einer neuen
ausgabe der griechischen übersetzung des alten testaments",
Göttingen 1882
- c) Angaben bei Field
- d) Apparat der BHK und BHS.⁷

³ A. Angerstorfer, Der Schöpfergott des Alten Testaments. Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebräischen Terminus ברא (bara) "schaffen", Regensburger Studien zur Theologie 20 (1979), 181.

⁴ A. Heidel, The Babylonian Genesis (Chicago ²1951), 93.

⁵ K. Deurloo/R. Zuurmond, "In den Beginne" en "de Adem Gods" (Genesis 1:1,2), Amsterdamse cahiers voor exegese en Bijbelese theologie 7 (1986), (9-24) 10f.

⁶ F. Böhl, ברא, *bara* als Terminus der Weltschöpfung im alttestamentlichen Sprachgebrauch, in: Alttestamentliche Studien. R. Kittel zum 60. Geb. (BWAT 13; Stuttgart 1913), 42-60. – W.H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift (WMANT 17, Neukirchen-Vluyn ³1973), 75 Anm. 1; vgl. O.H. Steck, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (FRLANT 115; Göttingen ²1981), 223ff.

⁷ Berücksichtigt sind auch die Apparate der Septuagintaausgabe von Brooke/McLean (Cambridge) und der Vetus Latina.

Prüft man die Belege einer Artikellesung unter Benutzung der eben genannten textkritischen Hilfsmittel, ergibt sich folgendes Bild:

a) Die textkritischen Angaben der Septuagintausgabe

(1) Die Handschrift Nr. 73 (Gruppe cI), eine Catenenhandschrift mit hexaplarischen Noten am Rand (Rom, Bib. Vat., 11./ 12. Jh.), hat die Lesung βαρησηθ.

(2) Die Handschriften Nr. 57, 413 und 78, Catenenhandschriften mit hexaplarischen Noten, lesen βαρησειθ (Nr. 57 liegt in Rom, Bibl. Vat., 11Jh.; Nr. 78 in Rom, Bibl. Vat., 13 Jh.; Nr. 413, eine Handschrift, die von Nr. 57 abhängt, liegt in Konstantinopel, 12. Jh. Alle gehören in die Gruppe cI der Göttinger Klassifikation.) Diese vier Handschriften haben also als Randnotiz die genannten Transkriptionen mit βα-. Angegeben werden die Lesungen im Apparat mit dem siglum ὁ ἔβρ.⁸ Eine Autopsie der drei römischen Handschriften in der Vatikanischen Bibliothek ergab nun (für die Nr. 413 in Konstantinopel, die laut Klassifikation der Septuagintausgabe eng von Nr. 57 abhängt, wird sehr wahrscheinlich dasselbe gelten), daß als Randnotiz nicht nur eine der beiden genannten Transkriptionen steht, sondern in allen drei Fällen ein und derselbe längere Satz (die Abweichungen sind minimaler Natur). Diese Anmerkung nun ist außerdem gleichlautend mit der Randbemerkung, die P. de Lagarde aus einer anderen Handschrift zitiert.⁹

b) P. de Lagardes Angaben

P. de Lagarde gibt in seinem exemplarischen Apparat für den Anfang der Genesis u.a. folgende Angabe: "Βαρησειθ* παρ Εβραίοις, ὅπερ ἐστὶν ἐρμηνευόμενον Λογοὶ ἡμερῶν M:... in codice regio 1825 quae (sic) est catena in heptateuchum sic ad marginem legitur initio βαρησηθ teste B de Montfaucon." Der in den drei römischen

⁸ Über die Herkunft der Lesungen kann dem siglum ὁ ἔβρ = ὁ Ἑβραῖος (S. 69) nichts entnommen werden. Nach Brock handelt es sich bei den damit gekennzeichneten Varianten möglicherweise um ad-hoc Übersetzungen verschiedener Informanten (S.P. Brock, Bibelübersetzungen I, TRE 6, 170). Auf Origenes oder die Secunda der Hexapla werden diese Lesarten zunächst nicht zurückgeführt. Außerdem muß festgehalten werden: Das siglum ὁ ἔβρ haben die obigen Lesarten nur im Apparat der Septuagintausgabe, sie tragen das Kennzeichen nicht in den Handschriften. (Das gleich zu erwähnende Εβραίοις dort hat anderen Sinn).

⁹ P. de Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des alten Testaments, Göttingen 1882, 5.

Handschriften zu lesende Satz findet sich also schon in M.¹⁰ Leider konnte nicht überprüft werden, ob im Cod. Reg. 1825 = Paris, Bibl. Nat. Gr. 128 = Rahlfs 500 nur die Transkription βαρησηθ steht oder – nach begründeter Annahme – auch der ganze Satz. In jedem Fall ergibt sich für die Bezeugung von βα- folgender Zeitraum:

Die römischen Catenenhandschriften werden angesetzt im 11. Jh. (Nr. 57), im 11./12. Jh. (Nr. 73), im 13. Jh. (Nr. 78), die konstantinopolitanische im 12. Jh. (Nr. 413). Der Cod. Reg. 1825 stammt (laut Field) auch aus dem 11./12. Jh. Das ergibt – abgesehen von M – eine Bezeugung der Anmerkung ab dem 11. Jh. Für M ergibt sich die Frage, ob die Randnotiz in M ebenso erst in dieser Zeit eingetragen wurde oder älter ist (Niederschrift des Kodex). In letzterem Fall ist sie mit großer Wahrscheinlichkeit der Ausgangspunkt für die anderen Bezeugungen. Die Gleichheit des Satzes, besonders in der eigenwilligen Übersetzung von בראשית mit λόγοι ημερων, macht auf jeden Fall eine Verbindung zwischen den Einzelbelegen sehr wahrscheinlich. Über die Handschrift M zurück ließ sich der Satz nicht weiter verfolgen, obwohl die Eintragung einer Kirchenväternotiz erwogen werden muß. So interessant und wichtig es wäre, diesen Sachverhalt weiter zu verfolgen, bleibt hier allein die Frage: Wird durch diese eine, als späte Randlesart bezeugte Anmerkung hexaplarische Tradition repräsentiert? Hier sind Zweifel geboten! Der Satz ist wohl den Erklärungen der hebräischen Buchüberschriften zuzuordnen. Außerdem stehen die noch zu besprechenden Transkriptionen bei den Kirchenvätern dagegen.

c) Field hat kein weiteres Material. Für die Lesung von βα- verweist er nur auf den schon genannten Codex Reg. 1825.

d) Es bleibt der Apparat der Biblia Hebraica (BHK und BHS stimmen überein) zu Gen 1,1 zu berücksichtigen. Die BH gibt an: "Orig Βρησιθ vel Βαρησηθ, (-σεθ)..." Leider ist eine Umschrift Βαρ-, die mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Origenes zurückgeht, bis jetzt nicht ausfindig zu machen. So bleibt die Frage offen, ob hinter dem Hinweis im Apparat der BH ein sicherer Beleg steht oder die oben behandelten Randnotizen (bzw. die eine Notiz), die wegen ihrer Bewertung als hexaplarisch der Angabe im Apparat zu Grunde liegen.¹¹ In

¹⁰ Zur Handschrift vgl. die Angaben in der Göttinger Ausgabe, 12.

¹¹ Etwa wie Deurloo/Zuurmond, Beginne, 11, es tun: "Minder sterk (gemeinter Bezug: als die Bezeugung der Artikellesung durch die samaritanische Überlieferung) is het argument dat Origenes, volgens sommige – niet alle! – handschriften met hexaplarische notities, in de Hexapla de Griekse transcriptie βαρησηθ of βαρησειθ... overlevert."

letzterem Fall steht nach dem oben Gesagten der Wert der Angabe zur Diskussion.

Überhaupt wäre nur *eine* Transkription zu nennen, die mit einiger Sicherheit auf die Väter zurückgeht. Angeführt werden kann in diesem Sinne die Umschrift des Anfangs der Genesis, wie sie auf uns gekommen ist in der armenischen Version der Epideixis des Irenäus Kap. 43: *baresit bara elowim basan benuam samantares*.¹² Der Wert der Transkription, die in der zweiten Hälfte verdorben ist, kann wohl nicht sehr hoch geschätzt werden, aber es gibt keinen Grund anzunehmen, daß nicht schon die griechisch geschriebene Vorlage *BARESIT(H)* hatte.¹³

Eine Umschrift βα- kann nicht von vorneherein als Beleg für eine Artikellesung gewertet werden, da βα- auch für masoretisches ב mit Schewa mobile stehen kann, ein Phänomen, das auf jeden Fall für die Secunda, aber auch sonst, gut bezeugt ist. So entsprechen sich, um nur exemplarisch zwei Beispiele zu nennen, בָּעַם und βααμ, בָּנִי und βανη.¹⁴ Da also auch eine Transkription βα- nicht gegen ursprüngliches ב spricht, ist sie kein Grund, eine echte Variante zum masoretischen Text anzunehmen.

¹² Des Heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der Apostolischen Verkündigung, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, hrsg. von A. Harnack und C. Schmidt, 31. Band (= 3. Reihe, 1. Band), Heft 1, Leipzig 1907, in Armenisch S. 32(*), Umschrift S. 24. Vgl. dazu noch Anm. 13, 26 und 28.

¹³ Zu den Problemen bei der Deutung des Textes vgl. die Lit. unten bei den Anmerk. 26 und 28.

¹⁴ Aus diesem Grunde müssen auch Deurloo/Zuurmond die Beweiskraft der Umschrift βα- (vgl. oben Anm. 11: "Minder sterk is het argument...") in Frage stellen: "Deze uitspraak kan immers heel goed artikelloos worden verklaard. Tot in de tijd van Hieronymus werd de praepositie בָּ overwegend als "ba" uitgesproken en zeker voor een Resh correspondeert een tiberiënische shewa mobile vrijwel zonder uitzondering met een α in de Griekse transcripties." Mit ihnen (vgl. Anm. 10) ist zu verweisen auf A. Sperber, A Historical Grammar of Biblical Hebrew (Leiden 1966), 208ff, bes. 218; Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. Kautzsch (Leipzig 281909), § 102d; R. Meyer, Hebräische Grammatik II (Berlin 1969), § 87; K. Beyer, Althebräische Grammatik (Göttingen 1969), 32 Anm. 2 mit Lit.; auch auf die Umschrift von Eigennamen in der LXX (בְּרִיעָה = βαρια / בְּרִיעָה = βαριαα). Zusätzlich ist zu nennen E. Brønno, Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus auf Grundlage der Mercatischen Fragmente der zweiten Kolumne der Hexapla des Origenes (AKM 28; Leipzig 1943/Nachdruck 1966), bes. 216-218, und vor allem die neuere Studie G. Janssens, Studies in Hebrew historical linguistics based on Origen's Secunda (OG IX; Leuven 1982), bes. 85ff. 92ff. 107ff.

Nach der Untersuchung der Transkription βα- soll noch auf die häufiger bei den Vätern bezeugte Umschrift BR/ βρ- verwiesen werden. Ihr Vorkommen an wichtigen Stellen (z.B. in den Kanonverzeichnissen oder bei Hieronymus in einer Erörterung gerade über das erste Wort der Bibel) legt es auch nahe, in βα- nicht eine textkritische Variante, sondern nur eine Umschriftvariante für α zu sehen. Zu erwähnen sind:

- (1.) Hieronymus in den *Hebraicae Quaestiones* in Geneseos: 2mal bresith¹⁵

- (2.) Hieronymus im *Prologus galeatus*: 1mal bresith¹⁶

- (3.) Origenes nach Eusebs Kirchengeschichte: βρησιθ¹⁷

- (4.) Hilarius im *Tractatus super Psalmos*: bresith¹⁸

- (5.) Epiphanius in *De Mensuris* 23,1: βρησιθ¹⁹

- (6.) *Kodex 54* nach Audet: βροισθ²⁰.

Die Umschrift BR/ βρ- scheint zweifellos die allgemein anerkannte gewesen zu sein.²¹

¹⁵ Beide Vorkommen stehen im ersten Kapitel der "*Hebraicae Quaestiones*". Der erste Teil dieses Kap. wird bei Anm. 25 zitiert. Er enthält den ersten Beleg. Das zweite Vorkommen steht im letzten Satz des Kap.: "*Sed et hoc sciendum quod apud Hebraeos liber hic bresith vocatur, hanc habentes consuetudinem, ut voluminibus ex principiis eorum nomina inponant.*"

¹⁶ Hieronymi *Prologus Galeatus*, zitiert nach *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, hrg. von R. Weber u.a., Band 1 (Stuttgart 1969), 364, dort mit dem Titel: "*Incipit Prologus Sancti Hieronymi in Libro Regum*", Zeile 23: "*Primus apud eos liber vocatur Bresith, quem nos Genesim dicimus*".

¹⁷ Origenes zu Psalm 1 nach Euseb, Kirchengeschichte VI 252: ἡ παρ' ἡμῖν Γένεσις ἐπιγεγραμμένη, παρὰ δ' Ἑβραίοις ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς βίβλου Βρησιθ, ὅπερ ἐστὶν „ἐν ἀρχῇ“. Zitiert nach Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, Livres V - VIII, hrg. von G. Bardy, (SC 41; Paris 1955), 125f.

¹⁸ Der Text wird bei Anmerkung 24 zitiert.

¹⁹ Epiphanius, *De mensuris* 231: „Ὡν πρώτη Βρησιθ, ἣ καλεῖται Γένεσις κόσμου.“ Zitiert nach dem abgedruckten Text bei A. Jepsen, *Zur Kanongeschichte des Alten Testaments*, ZAW 71 (1959), (114-136), 134 (mit Lit. S. 114).

²⁰ Nach dem wieder abgedruckten Text bei Jepsen, ZAW 71 (1959), 134 (mit Lit. S. 114).

²¹ Im Apparat der Göttinger Septuagintausgabe findet sich, wieder mit der Kennzeichnung ὁ ἐβρ., auch die Transkription βαρσιθ verzeichnet (Minuskelhandschrift 135, Basel, 10. Jh., Catenenhandschrift mit hexaplarischen Noten). Es ist die einzige Transkription, die auch in der Ausgabe von Brooke/McLean (Sigel der Handschr.: c2) verzeichnet ist (mit der Angabe ἐβρ). Dabei legt sich die Frage nahe, ob Brooke/McLean die anderen Umschriften deshalb nicht anführen, weil sie die oben genannte Randnotiz nicht als Textzeugen bewertet haben (die Frage entsteht auf jeden Fall im Blick auf die Handschrift Nr. 57, die auch bei Brooke/McLean als be-

Eine zusätzliche Frage ist, ob die Überlieferungen von Gen. 1,1, die in diesem Vers das Wort "Sohn" lesen bzw. die Schöpfung mit dem Sohn, dies tun, weil sie die ersten beiden Konsonanten der Genesis als בָּר (aram. Sohn) verstehen, was als Hinweis auf eine a-Vokalisation des בָּ gewertet werden könnte. Hier ist von vornherein die Vergeblichkeit einer solchen Beweisführung festzustellen. In der jüdischen Tradition wird sich verständlicherweise keine Lesung von "Sohn" finden. Aber auch die bekannte Deutung des בָּ von בראשית in instrumentalem Sinn, wobei ראשית in eins gesetzt wurde mit der "Weisheit" (wegen Spr. 8,22) oder der "Thora", setzt nicht notwendig einen Artikel voraus.²² In der christlichen Tradition wurde ראשית in der Folge auch mit dem "Sohn" gleichgesetzt²³ (wohl nicht wegen einer aram. Lesung von בָּר). Die möglichen Bedeutungen von ראשית faßt Hilarius zusammen:²⁴ "BRESITH verbum hebraicum est. Id tres significantias in se habet, id est, et in principio, et in capite, et in filio. sed translatore septuaginta in principio ediderunt..." Schon Hieronymus polemisiert übrigens gegen eine Deutung "Sohn" in den bereits oben genannten Hebraicae Quaestiones 1,1: „*In principio fecit deus caelum et terram. Plerique aestimant, sicut in altercatione quoque Iasonis et Papisci scriptum est et Tertullianus in libro contra Praxeam disputat nec non Hilarius in expositione cuiusdam psalmi affirmat, in hebraeo haberi in filio fecit deus caelum et terram: quod falsum esse rei ipsius ueritas comprobat. Nam et LXX interpretes et Symmachus et Theodotion in principio transtulerunt et in hebraeo scriptum est bresith, quod Aquila interpretatur in*

rücksichtigt genannt wird, unter dem Sigel j). Auch Lagarde gibt nur βασιθ mit der Kennzeichnung Εβ an; seine Handschrift r = BM 2 = 135. Außerdem ist noch besonders auf Field hinzuweisen, der unter der Abkürzung 'Εβ die Umschrift Βρησιθ – gleichsam als Umschrift der Secunda – aufführt. Aber da er nur das eine Wort angibt und in der Anmerkung auf den eben genannten Origenestext bei Euseb verweist, könnte diese Angabe nur auf der in Anm. 17 zitierten Stelle beruhen. Oder ist es echte Secundaüberlieferung?

²² Zur Exegese im Targum Onkelos und im Jerusalemer Targum vgl. C.H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (London ²1954), 109f; G.T. Armstrong, *Die Genesis in der Alten Kirche* (BGBH 4; Tübingen 1962), 103 Anm. 1; J.C.M. van Winden bei der Besprechung des eben genannten Buches in *VigChr* 17 (1963), 178. Vgl. auch P. Boccaccio, *Integer textus targum Hierosolymitani primum inventus in codice Vaticano, Bib. 38* (1957), 237–239.

²³ "What is the origin of this translation of reshith by 'son'?" Zur Beantwortung dieser von ihm gestellten Frage (168) vgl. J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity* (London 1964), 167f.

²⁴ Zitiert nach S. Hilarii Episcopi Pictaviensis *Tractatus super Psalmos*, hrsg. von A. Zingerle (CSEL 22; Wien u.a. 1891), 39 Z. 13f. (im Abschnitt *Tractatus in psalmum II2*).

capitulo, et non *babem*, quod appellatur *in filio*. Magis itaque secundum sensum quam secundum uerbi translationem de Christo accipi potest: ...²⁵.

Im Blick auf eine Artikellesung braucht dieser Sachverhalt nicht weiter verfolgt zu werden. Außer durch die Eintragung von "Sohn" in die Wortbedeutung von ראשית gelangte man zur Lesung von "Sohn" in Gen. 1,1 allerdings auch noch auf andere Weise. Die Doppellesung von ברא (einmal: der Sohn) kann unbeachtet bleiben.²⁶ Die schon erwähnte Lesung nun von בראשית in בראשית wird letztlich nur vermutet und ist eher unwahrscheinlich. Es muß dann entweder ein Eingriff in den Text angenommen werden (ein Zerreißen des Wortes in ראשית und ראשית ist sinnlos), oder es liegt eine Sicht des Textes vor, die ברא bzw. ברא in verborgener Weise in בראשית geschrieben sieht.²⁷ Selbst wenn eine dieser Auslegungen irgendwann geschehen sein sollte, bleibt sie als Beleg für eine Artikellesung wertlos.²⁸ Der Rückschluß, eine Arti-

²⁵ Zitiert nach S. Hieronymi Presbyteri Hebraicae Quaestiones in libro Genesis, in: S. Hieronymi Opera Pars I/1 (CChr.SL LXXII; Turnholt 1959), 3.

²⁶ Eine solche Lesung führte nach Harnack bei dem in Anmerkung 28 (auch schon oben bei Anm. 12) genannten Text zur Lesung "Sohn", vgl. Harnack, TU 31,1, S. 60: "Die Überlieferung, die zu Irenäus mitsamt den hebräischen Textworten ...gekommen ist, faßte "bara" als Sohn (aram.), verdoppelte es also." Vgl. Des Heiligen Irenäus Schrift "Zum Erweis der apostolischen Verkündigung" aus dem Armenischen übersetzt von S. Weber (BKV 4; Kempten und München 1912), 32/614 Anm. 1.

²⁷ Vgl. A. Diez Macho, Targum y Nuevo Testamento, in: Mélanges Eugène Tisserant, Vol. I (Studi e Testi 231; Città del Vaticano 1964), 153-185, hier 173f: "... existiendo en la haggadā judaica la especulación de que el mundo fue creado en *Bet* (la primera palabra del Genesis empieza por la letra B) y no en *alef* (que es la primera letra del alfabeto), porque Dios creó en *Ben* (= *in Filio*)..." (174).

²⁸ Die oben schon zitierte Umschrift von Gen. 1,1 aus der armenisch erhaltenen Epideixis des Irenäus "baresit bara elowim basan benuam samantares" wird fortgeführt: "welches in die armenische Sprache übersetzt heißt: 'Sohn am Anfang – gründete Gott dann den Himmel und die Erde.'" (Harnack, TU 31,1, 24). Nach Weber (s. Anm. 26) und Smith (s.u.) vermutete E. Nestle, daß Irenäus das Wort beresith als „Sohn am Anfang“ gelesen habe.

Smith rekonstruiert aber eine hebräische Vorlage, wo בראשית unverändert am Anfang steht und später ברא eingefügt wurde, anders die griechische Version, die mit ὑὸς beginnt: "We may also suppose that the order of words was the normal Hebrew one, and that "Son" has been transposed to the beginning in the Greek version either because that is a more suitable place in Greek, or perhaps even as E. Nestlé suggested...., Irenäus thought that "bar esith" meant "A Son in the beginning". This gives us: בראשית ברא אלהים בן ואחר את השמים ואת הארץ" (J.P. Smith, Hebrew Christian Midrash in Irenaeus, Epid. 43, Bib. 38 [1957] 24-34, hier 32; übernommen von Froidevaux in: Irénée de Lyon, Démonstration de la Prédication Apostolique.

kellesung würde die Voraussetzung einer solchen Textdeutung sein, ist gerade bei dieser Art des Umgangs mit dem Text ohne Beweiskraft.

Die Vertreter der Artikellesung wie Angerstorfer und Deurloo/ Zuurmond berufen sich außer auf hexaplarische Tradition auf die samaritanische Aussprache.²⁹ Doch stellt sich hier die Frage, wie das samaritanische *bārāšet* zu verstehen ist. Zumindest diese Form hat keinen Artikel; da im Samaritanischen das r verdoppelt werden kann, müßte die Form **bærrāšet* lauten.³⁰ Da im samaritanischen Pentateuchtargum בְּרֵאשִׁית steht, erwägt Macuch auch eine Determination des hebräisch-samaritanischen Ausdrucks. Sie wäre aber dann durch inhaltliche Gründe bestimmt; die Samaritaner hätten „den ‚Anfang‘ als den einzigen, absoluten Anfang“³¹ aufgefaßt. Das samaritanische Pentateuchtargum – und davon vielleicht beeinflußt das Verständnis in der samaritanisch-hebräischen Tradition – wäre dann nicht anders zu beurteilen als die Septuaginta oder die Vulgata; das von dem masoretischen Text abweichende Verständnis ist kein Problem der Textkritik, sondern des zugrunde liegenden theologischen Konzepts.

Es ergibt sich: Die Änderung des masoretischen Textes in בְּרֵאשִׁית ist eine freie Konjektur, die sich weder auf griechische Transkriptionen der Väter noch auf das samaritanische Material stützen kann.

Nouvelle traduction de l'Arménien avec introduction et notes par L.M. Froidevaux [SC 62; Paris 1959], 100). Das Problem wird wieder diskutiert bei G.T. Armstrong, BGBH 4, 68 Anm. 4. Daniélou, Theology, 167f, verweist zwar auf Smith (Anm. 72), führt selbst aber ohne nähere Erklärung an: „Irenaeus translates the verse: 'The son in the beginning; then God created heaven and earth' (Dem. 43)". Vgl. noch: Die Kabbala von Papus, herausg. v. J. Nestler (Wiesbaden o.J.), 21: „Wenn man das Wort B'reschit zerteilt, erhält man Bara-Schith, d.h. er schuf sechs, nämlich sechs Fundamentalkräfte, die dem Sechs-Tage-Werke zu Grunde liegen.“

²⁹ Z. Ben-Ḥayyim, The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans IV (Jerusalem 1977), 353.

³⁰ R. Macuch, Grammatik des samaritanischen Hebräisch (Berlin 1969), §32cç. §52bα.

³¹ R. Macuch, Grammatik, §52bα.

Predigt über 4. Mose 11, 4-34

Pfingsten 1989 Universitätskirche zu Kiel

Joachim Scharfenberg

Liebe Gemeinde!

Als Predigttext für das heutige Pfingstfest werden uns ausgewählte Verse aus dem 11. Kapitel des vierten Mosebuches vorgeschlagen. Ich möchte es uns aber zumuten, fast das ganze 11. Kapitel zu hören mit seinen zwei sehr merkwürdigen Pfingstgeschichten, die hier kunstvoll ineinandergeschoben sind (die ich aber wieder auseinandernehme).

Sie führen mitten in eine schwere Krise des Volkes Israel nach seinem Auszug aus Ägypten auf der Wüstenwanderung und läßt sie uns miterleben. Es ist ein sehr ferner und fremder Text, der den Auslegern viele Rätsel aufgibt, mit vielen Anspielungen und Verweisen, die uns heute unverständlich erscheinen. Kein Mensch vermag sie in allen Einzelheiten zu erklären, selbstverständlich ich auch nicht.

Und doch sind in diesem Text Züge, die uns unmittelbar nahe kommen und uns zu berühren vermögen. Vielleicht könnte gerade in dieser Verfremdung eine Chance liegen: daß wir nämlich das unanschaulichste Stück unseres Glaubens, die Rede vom Geist, in dieser Geschichte als die *ruach*, die Windesbraut Gottes geschildert sehen, nun freilich in einer fast anstößigen Plastizität und Anschaulichkeit. Sie kann sowohl ein sanftes, erquickendes Lüftlein sein wie auch ein Orkan, der uns völlig hilflos macht und überwältigt. Vielleicht kann ein solch archaischer Text uns dabei helfen, an der Botschaft von Pfingsten, dem "lieblichen Fest", auch die wilden, ungezähmten, erschreckenden Anteile etwas mehr zu sehen? Lassen Sie die Geschichten in ihrer Fremdheit und Wildheit ein wenig auf sich wirken. Möglicherweise setzen sie sich von selbst mit etwas Verschüttetem in uns in Verbindung?

4. Mose 11, 4-34

(freie Nacherzählung in Anlehnung an Martin Bubers Übersetzung)

1. Aber die Fremdlinge, die unter ihnen waren, befahl ein Gelüst. Da jammerten wiederum auch die Kinder Israels und sagten: "Wer gibt uns Fleisch zu essen? Denkt nur an die Unmengen von Fisch, die wir in

Ägypten ganz umsonst bekamen. Und dazu auch Gurken, Melonen, Porree, Zwiebeln und Knoblauch! Jetzt sind wir wie ausgedörzt, es gibt nichts als nur immer das langweilige Manna!"

Als Mose das Volk vor ihren Zelten jammern hörte, da entbrannte SEIN Zorn in ihm und es mißfiel ihm sehr. Und er sprach zum IHM-Gott: "Warum tust du mir das an und erlegst mir die ganze Last dieses Volkes auf? Bin ich denn mit diesem Volk schwanger gewesen oder habe ich es geboren, daß du mir zumutest, es auf den Schoß zu nehmen wie die Amme den Säugling, und es eigenhändig ins gelobte Land zu schleppen? Woher soll ich denn nur das viele Fleisch nehmen, das sie von mir verlangen?"

Aber ER-Gott sagte zu Mose: "Du sollst dem Volk sagen, daß sie schon noch Fleisch zu essen bekommen werden, nach dem sie so sehr weinen wenn sie sagen: In Ägypten ging's uns doch gut! ER-Gott wird euch Fleisch zu essen geben, nicht nur einen Tag, sondern zwei, fünf, zehn oder 20 Tage lange, sondern einen ganzen Monat lang, bis es euch zum Halse heraushängen wird."

Da sagte Mose: "Was? Fleisch für einen ganzen Monat?! Können denn etwa ausreichend viele Schafe und Rinder für sie geschlachtet werden? Oder soll man etwa alle Fische des Meeres für sie holen, damit es für so viele reiche?"

ER aber sprach zu Mose: "Ist meine Hand denn zu kurz? Du wirst schon noch sehen, ob meine Worte eintreffen oder nicht!" Da ging Mose hinaus und teilte dem Volk diese Rede mit.

Da aber machte sich ein Windbraus von IHM-Gott her auf und trieb vom Meer Wachteln heran und warf sie auf das Lager herunter, eine Tagereise dahin und eine Tagereise dorthin, rings um das Lager, zwei Ellen hoch auf dem Erdboden. Da machte sich das Volk auf den ganzen Tag, die Nacht und den nächsten Tag und sammelte Wachteln. Und wer wenig sammelte, brachte auch noch 360 Hektoliter zusammen, so daß man's zum Trocknen ausbreitete.

Doch als sie noch kauten, da flammte SEIN Zorn auf das Volk ein, ER schlug sie mit einem großen Schlag. Und man nannte jenen Ort "Lustgräber", weil man dort die Leute begrub, die ein Gelüst gehabt hatten.

2. Und Mose sagte wiederum zu IHM-Gott: "Ich allein kann dieses ganze Volk nicht mehr tragen, es ist mir zu schwer. Wenn du mich so behandelst, dann kannst du mich auch gleich totschiessen, wenn ich denn keine Gnade mehr vor deinen Augen finde, damit ich mein Unglück nicht auch noch selber mit ansehen muß!"

ER aber sprach zu Mose: "Hole mir zusammen siebenzig Männer von den Ältesten zum Zelt der Begegnung. Dort sollen sie sich mit dir zusammen aufstellen. Ich will dann herabkommen und dort mit dir spre-

chen und etwas von dem Geistbraus, der auf dir ruht, wegnehmen und auf sie legen. Ich werde sie mit dir an der Last des Volkes tragen lassen an deiner statt."

Und Mose holte siebzig Männer von den Ältesten zusammen und stellte sie rings um das Zelt. Da kam ER-Gott herab in einer Wolke und redete zu ihm und nahm von dem Geistbraus, der auf ihm war und ließ ihn auf die siebzig Ältesten kommen. Da geschah es: Sobald der Geistbraus auf ihnen ruhte, gerieten sie vorübergehend in Ekstase.

Zwei Männer aber waren im Lager geblieben, der eine hieß Eldad, der andere Medad, die standen zwar auf der Liste, waren aber nicht zum Zelt gekommen. Und der Geistbraus ließ sich auf ihnen nieder und sie gerieten mitten im Lager in Ekstase.

Ein junger Mann lief herbei und meldete es Mose und sagte: Eldad und Medad sind mitten im Lager in Ekstase!

Josua aber, der Sohn des Nun, von Jugend auf Moses Helfer, sagte: "Mein Herr Mose, hindere sie daran." Aber Mose sagte zu ihm: "Eiferst du wirklich für mich? Was gäbe ich drum, daß alle im Volk Propheten wären, weil ER seinen Geistbraus über alle kommen ließe!"

I

Liebe Gemeinde!

Mose, der Held und Prophet in der Rolle einer völlig überlasteten, gestreßten, überforderten, reizbaren, aggressiven und depressiven Mutter - das ist schon eine sehr befremdliche Vorstellung für eine Religion, die so patriarchaisch geprägt ist wie die israelitische. Noch merkwürdiger: Das Gespräch, das die "Mutter" Mose mit IHM führt, gibt haargenau die Probleme wieder, die uns dazu gebracht haben, so etwas wie einen "Muttertag" zu erfinden, den wir ja heute auch begehen und an dem wir unsere Schuldgefühle durch einen Ansturm auf die Blumenläden etwas mühsam zu kompensieren suchen.

"Diese Kinder wollen einfach nicht erwachsen werden. Dauernd krabbeln sie mir auf dem Schoß herum und plärren nach ihrer "Mimmi" oder nach dem Schnuller. Was auch immer ich ihnen biete, es schmeckt ihnen nicht. Sie sehnen sich nach dem verlorenen Paradies der uneingeschränkten Bedürfnisbefriedigung. Sie sind mir zu schwer, ich kann nicht mehr, ich schaff' das nicht mehr."

Soweit die Klage der Mutter Mose. Die erste Antwort des göttlichen Geistes ist brutal, aber sie beherrscht auch noch heute gewisse pädagogische Prinzipien: "Sie werden den Hals schon noch voll genug bekommen, bis es ihnen zu den Ohren herauskommt."

Wir nennen das heute Aversionstherapie. Sie ist gewiß brutal, aber bei bestimmten Formen der Suchtproblematik scheint es keinen anderen Weg zu geben als den ganz durch die Tiefe des Elendes hindurch. Und:

Gibt es nicht auch bei uns Stimmen, die sagen: Brauchen wir nicht noch weitere Katastrophen nach Tschernobyl, um endlich zur Besinnung zu kommen?

Nun gut, ich will der Versuchung widerstehen, an diesem Pfingsttage eine moralisierende lustfeindliche Predigt zu halten. Wir wissen ja auch gar nicht, worin die Katastrophe bestand, die die Kinder Israels nach dem Wachtelwunder ereilt hat; ob sie sich vielleicht schlicht überfressen haben, oder in der Konsumgier die Gefährlichkeit der spitzen Wachtelknochen unterschätzt haben. Bemerkenswert finde ich aber den Ausdruck "Lustgräber", als Mahnmal für künftige Geschlechter, die davor warnen sollten, das Restrisiko zu unterschätzen. Wenn ich mir vorstelle, daß in absehbarer Zeit viele solcher Investitionsruinen und Lustgräber wie Wackersdorf in unseren Landschaften herumstehen werden, dann könnte der Gedanke etwas Tröstliches haben, daß kommende Generationen sie so interpretieren werden: Als Mahnmale dafür, daß der Wahnsinn ungezügelt vor Aggressions- und Konsumlust sich nicht wiederholen darf. - Lustgräber! -

Doch das ist gottlob nicht die einzige Antwort des göttlichen Geistes. Wichtiger ist der zweite Aspekt, den ich aus unserer Geschichte herausgreifen möchte.

II

Wieder eine befremdliche Vorstellung:

Dem Mose wird ein Teil des Geistbesitzes entzogen, sozusagen "gesplittet" und an die Ältesten weitergegeben, die darauf prompt in Ekstase geraten. Offenbar taucht dieser Gedanke von der Relativierung und Entlastung der Mose-Gestalt von ihrer Einmaligkeit erstmals hier in der Geschichte Israels auf. Aber er wanderte seither mit durch die Geschichte des Gottesvolkes. Und er bestimmt noch heute die Wirklichkeit der Kirche mit: Hierarchische und autoritäre Verfestigung zur Rechten und schwärmerische Auflösung aller Strukturen zur Linken. Damit mußten und müssen wir uns ständig auseinandersetzen. Und es entspricht nun dem Wesen des Heiligen Geistes als einer Windesbraut Gottes - und das sollte die besondere Botschaft dieses Pfingstfestes 1989 sein -, daß hier ein für alle mal gültige festzementierte Lösungen unmöglich sind. Wir müssen uns immer wieder neu entscheiden, ob wir Lösungen in der Kirche eher von der Vermehrung der Bischofsämter erwarten - aber dann bitte gleich 70 statt vier! - oder von der geistlichen Stärkung der Basis; ob wir dem Aufflammen des ekstatischen Elementes sofort mit der geistlichen Feuerspritze zu Leibe rücken, oder als eine Herausforderung an die tödliche Langeweile unserer kirchlichen Lebensäußerungen ansehen wollen.

Wohl beten wir um das Wehen des Geistes, aber wenn sich nun wirklich mal was bewegt, runzeln wir doch lieber bedenklich unsere theologischen Denkerstimmen.

III

Aber damit sind wir nun auch schon beim dritten und letzten Aspekt: Da ist noch jener rührend anekdotenhafte Schluß unserer Pfingstgeschichten. Zwei Leute sind nicht erschienen auf dem Appellplatz am Zelt der Begegnung. Es werden sogar ihre Namen überliefert, obwohl das Alte Testament in puncto Datenerfassung sonst sehr zurückhaltend ist (vielleicht dienen sie später dazu, eine bestimmte Prophetengruppe zu legitimieren). Wir wissen nicht, warum sie nicht erschienen waren. Vielleicht sind es Verweigerer, die etwas hatten gegen eine listenmäßige Erfassung. Vielleicht auch einfach Drückeberger. Aber sie werden auch dort im schützenden Schoß der Familie gegen ihren Willen vom ekstatischen Geistbraus erfaßt. Und Josua, der bewährte und verdiente Assistent des Mose legt Protest ein: Unternimm doch endlich was! Wo sollen wir denn da hinkommen! Ein Minimum an Ordnung muß doch gewahrt bleiben. Wie rührend und naiv! Als ob man gegen den Orkan des Geistes Gottes etwas unternehmen könnte! Unsterblicher Josua, dir begegne ich oft in meinem Inneren, wenn ich bedenklich die Stirne runzele.

Und nun wird dem Mose der radikalste und anstößigste Stoßseufzer in den Mund gelegt: Ach, daß doch alle ohne Ausnahme vom Geist ergriffen würden! Eine Sehnsucht ist es bis auf den heutigen Tag geblieben: daß das geistliche und geistige Gefälle einmal völlig eingeebnet sein könnte und alle Kinder und Jugendliche, Frauen und Mädchen, Gastarbeiter und Schizophrene - und auch die Kreuzberger Randalierer als Propheten - erachtet würden.

Wo sollen wir denn da hinkommen? Ja, wo würden wir da hinkommen? Manchmal denke ich, wenn wir nicht so blind und taub wären, würden wir auch in unserer Zeit mehr vom Wehen des Geistes vernehmen können. Aber dazu muß es vielleicht zu einer neuen Geburt kommen, wie Jesus dem Nikodemus sagt. Aber das ist dann wohl noch einmal ein neues Kapitel unserer unendlichen Pfingstgeschichte.

Wir beten:

Geist Gottes, Du Windesbraut des Lebendigen, wehe mich an und tröste mich in den dunklen Stunden, wenn ich mir selbst zur Last werde und auch die anderen mich belasten, wenn ich nicht mehr leben will. Laß mich das leise Raunen der Zuversicht vernehmen.

Geist Gottes, Du Windesbraut des Lebendigen, laß mich die "Lustgräber" im eigenen Inneren und um mich herum nicht vergessen, daß

sie mich mahnen mit lauter und vernehmlicher Stimme, auch wenn es unbequem ist, daß auch ich zum Mahner werden kann.

Geist Gottes, Du Windesbraut des Lebendigen, nimm mich auch gegen meinen Willen auf in den Sturm der Erfahrung, daß Teilen nicht ärmer im Geiste macht sondern reicher. Laß die Hoffnung nicht untergehen, daß einmal alle Propheten sein werden, auch die im Geist unterdrückten.

Amen.

Jeremias Berufung

Aspekte der Erzählung Jer 1,4-9 und offene Fragen der Auslegung*

Werner H. Schmidt

Das Erkenntwerden durch Gott geht, wie Jeremias Berufungsgeschichte erzählt, dem Erkennen des Menschen, seine Beauftragung geht seiner Wahl, ja seinem Sein voraus. Er weiß sich bestimmt, bevor er selbst bestimmt; über ihn ist entschieden, bevor er sich entscheiden und zustimmen kann. So verfügt er nicht über sich selbst.

Die Berufung, die dem Propheten die Aufgabe seines Daseins erschließt, ihn aus seinen Zeitgenossen herausnimmt und vereinzelt¹, prägt einerseits tief die Gestaltung seines ganzen persönlichen Lebens, in der Folge bis zu seiner Ehelosigkeit und seiner Vereinsamung², und zielt andererseits von vornherein auf Wirksamkeit in seinem Volk mit Blick auf die Völker. Dabei läßt die unmittelbare, nicht durch einen an-

* Seit meiner Tätigkeit in Kiel bin ich mit Martin Metzger über die kollegiale Zusammenarbeit hinaus durch die zeitweilig gemeinsame Sozietät, durch Wanderungen im Harz oder durch Einladungen des nordelbischen Alttestamentlerkreises in sein gastliches Haus persönlich verbunden. Auch nachdem ich zu dem Ort übergewechselt bin, an dem Martin Metzger promoviert hat, blieb trotz räumlicher Entfernung die freundschaftliche Beziehung bestehen. Ich erinnere mich noch gut an seine eindruckliche Kieler (Antritts-)Vorlesung zum Thema "Frühgeschichte Israels", die in VF 22/1 (1977), 30-43 Eingang fand; mit seinen lebhaften Lichtbildervorträgen ließ er Außenstehende an der Spannung der Ausgrabung so teilhaben, daß sie die aufgewendete Mühe nicht spürten und die Zeit vergaßen. Ob, wer "Handfestes" sucht und findet, als Exeget dem ihm gewidmeten Beitrag zuzustimmen vermag?

¹ Mit den Worten B. Duhms, dessen Kommentar (Das Buch Jeremia [KHC XI; Tübingen/Leipzig 1901], 5) den Anstoß für die neuere Forschung gab: "Jeremia ist, bevor er existierte, ein Gedanke Gottes gewesen, hat im Geiste Gottes präexistiert, ist von ihm zu einer großen Aufgabe besonders geschaffen ... Hat Jer ein solches Bewußtsein mit sich herumgetragen, so hat er einen ganz anderen Boden unter den Füßen gehabt, als alle anderen Menschen. Ihm war, wenigstens für seine eigene Person, das Rätsel des Daseins gelöst. Aber dafür war ihm auch die naive Lebenslust der gewöhnlichen Sterblichen versagt."

² Jer 16; 18,18ff.; vgl. 15,17f.; 20,7f. u.a.

deren öffentlich vollzogene Berufung³ ahnen, daß Jeremia kein ihm von der Gesellschaft in fester Nachfolge übertragenes Amt, somit keine von vornherein allgemein anerkannte Stellung, innehat. Wie sich Amos in einer Notsituation, bei seiner Auseinandersetzung mit dem Priester von Betel, mit dem knappen Rückverweis auf seine Beauftragung (7,15) wehrt: "Jahwe hat mich hinter der Herde weggenommen und zu mir gesprochen: Geh, weissage meinem Volk Israel!", so verteidigt sich Jeremia in der Bedrängnis mit den Worten (26,12): "Jahwe hat mich gesandt ..." Wie diese Zitate hat die ausführlichere, ebenfalls als Ichrede gestaltete Berufungserzählung am ehesten eine ähnliche Absicht, das prophetische Auftreten zu rechtfertigen. Der Berufungsbericht verweist auf den vom Propheten erfahrenen Zwang⁴, damit auf seine Sonderstellung, oder sucht gar mögliche Zweifel an seiner Beauftragung auszuschließen; so bildet der Bericht von dem Anfang zugleich die Begründung wie Beglaubigung für sein Auftreten.⁵

Wieweit gibt der Berufsungsbericht ein persönliches Erlebnis wieder, wieweit ist die vorliegende Form literarische Gestaltung? In dieser Hinsicht wird das Zeugnis von Jer 1,4ff. oft äußerst zurückhaltend beurteilt; die Erzählung ist in ihrem Alter wie in der Abgrenzung ihrer ursprünglichen Fassung ungewöhnlich umstritten. Nach der neueren ausführlichen Auslegung von S. Herrmann⁶ "erscheint es müßig, über den

³ Anders etwa 1 Kön 19,19ff.; erst recht beim Priester (Ex 29; Lev 8; Ri 17,12) oder König (Ps 2,7f.; 110,1f.; 1 Kön 1,32ff. u.a.).

⁴ Vgl. Am 3,8; Jes 8,11 u.a.; noch 1 Kor 9,16. Im Vergleich mit der älteren Schriftprophetie wird diese Erfahrung im Jeremiabuch allerdings in erheblich schärferer Form ausgesprochen.

⁵ H.W. Wolff hat die Berufsungsberichte geradezu "Legitimationsurkunden" genannt (Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie, in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* [TB 22; München 1964/21973], 206-231, bes. 214). Anders B.O. Long, Art. Berufung I: TRE V (1980) 676-684 (Lit.). Obwohl ein Berufsungsbericht, der keine Anrede an die Hörerschaft oder Allgemeinheit enthält, nicht eigentlich einen Text für die öffentliche Verkündigung darstellt, ist er, wie Am 7,14 oder Jer 26,12 nahelegen, kaum für einen kleinen privaten Adressatenkreis gedacht.

⁶ Jeremia (BK XII/1; Neukirchen-Vluyn 1986), 87. V. 4-10 "erscheinen somit als redaktionelle Arbeit" (50; vgl. 52f.). Schon nach B. Duhm (10) "ist durchaus zu bezweifeln, daß Jer(emia) selber seine Würde und Aufgabe so formuliert hätte, wie es hier geschieht". Vgl. außer den bei S. Herrmann (35ff.) genannten Arbeiten J.G. Plöger, *Zum Propheten berufen*, in: *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel. Leben aus der Bibel. Festschrift Katholisches Bibelwerk* (Stuttgart 1983), 103-118; D. Vieweger, *Die Spezifik der Berufsungsberichte Jeremias und Ezechiels im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments* (BEATAJ 6; Frankfurt 1986), 25ff.; E. Ruprecht, *Ist die Berufung Jeremias "im Jünglingsalter" und seine "Frühverkündi-*

Erlebnischarakter dieses jeremianischen Berufsberichts zu spekulieren".

I

Angesichts der Zweifel an der "Echtheit" des Berufsberichts ist es angebracht, außerhalb, bei der möglichen Wirkungsgeschichte des Textes, anzusetzen.

a) Die *Priesterschrift*, die im Gang ihrer Darstellung mehrfach prophetische Einsichten aufnimmt⁷, scheint sich bei der Amtseinsetzung Aarons als Moses "Prophet" (Ex 7,1f.) auf den Berufsbericht Jeremias zu beziehen - mit drei Anklängen:

(1.) dem Titel נביא "Prophet" (Jer 1,5),

(2.) dem deklarativen יָרָא "Ich setze ein" (1,5) und

(3.) dem Auftrag (1,7): "Du sollst reden alles, was ich dir befehle." Die auch im Prophetengesetz des Deuteronomiums (18,18) bezeugte Wendung begegnet dort in dritter, dagegen in Jer 1,7 wie Ex 7,2 in zweiter Person. So liegt es näher, eine Verbindung dieser beiden Texte anzunehmen⁸, zumal sich jenes deklarative Wort "Ich setze ein" in Dtn 18 nicht findet.

gung" eine theologische Konstruktion der deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuches?, in: Schöpfung und Befreiung. FS C. Westermann zum 80. Geburtstag (Stuttgart 1989), 79-103; J.R. Lundbom, Rhetorical Structure in Jeremiah 1, ZAW 103 (1991), 193-210.

⁷ Die Priesterschrift überträgt die Amos (8,2) zuteilgewordene und von Ezechiel (7,1ff.) aufgenommene Gewißheit vom "Ende" auf die Menschheit vor der Flut (Gen 6,13) oder greift in Ex 6,9 prophetischen Schuld auf; vgl. R. Smend, "Das Ende ist gekommen." Ein Amoswort in der Priesterschrift, in: ders., Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien zum Alten Testament I (München 1986), 154-159; W.H. Schmidt, Nachwirkungen prophetischer Botschaft in der Priesterschrift, in: Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M.M. Delcor (AOAT 215; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1985), 369-377; auch: ders., Pentateuch und Prophetie. Eine Skizze zu Verschiedenartigkeit und Einheit alttestamentlicher Prophetie, in: V. Fritz u.a. (Hrsg.), Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für O. Kaiser (BZAW 185; Berlin/New York 1989), 181-195; O.H. Steck, Aufbau Probleme in der Priesterschrift, in: D.R. Daniels u.a. (Hrsg.), Ernten, was man sät. Festschrift für K. Koch, (Neukirchen-Vluyn 1991), 287-308, bes. 300ff. Korrekturzusatz: G. Wanke, Jeremias Berufung, in: Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. FS H.D. Preuss (Stuttgart u.a. 1992), 132-144.

⁸ Vgl. schon P. Weimar, Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte (FzB 9; Würzburg 1973), 199f. - Möglicherweise lehnt sich die Priesterschrift auch Gen 17,5f. ("ich setze dich", "Völker") an Jer 1,5b (vgl. Jes 49,6) an;

Da Aaron nicht nur als Prophet zu reden, sondern auch wie ein Wundertäter (Ex 7,8ff.) zu handeln hat und der sog. Wettstreit mit den Magiern an die Elijatraddition (1 Kön 18) erinnert, unterscheidet die Priesterschrift kaum zwischen Vorschrift- und Schriftprophetie, schaut vielmehr das Phänomen Prophetie zusammen und ordnet es - wie schon das Deuteronomium⁹ - Mose unter. Aaron hat als Prophet weiterzugeben, was Mose als Empfänger des Gotteswortes sagt; kündigt sich damit die Vorstellung an, daß die Prophetie Auslegung des Mosewortes ist?

Jedenfalls scheinen entscheidende Erzähllzüge von Jer 1,4ff. (einschließlich der strittigen Verse 1,5b und 1,7b) der Priesterschrift vorgegeben zu sein. Die Übereinstimmung, zumindest die bestehende Ähnlichkeit, im Motiv der Schwerfälligkeit oder Unfähigkeit zu reden (Ex 6,12; Jer 1,6) mag als Anregung gewirkt haben.¹⁰ Dagegen ist die doppelte Aufgabenbestimmung, einzureißen und aufzubauen (Jer 1,10), welche die Gesamtverkündigung des Propheten zu umfassen sucht und als jeremianisch-deuteronomistische Wortkette mit Recht weithin für Zusatz¹¹ gehalten wird, in Ex 7,1f. schon aus sachlichen

für sie ist der universale Rahmen als Verheißung schon in der Väterzeit gegeben (vgl. zuvor Gen 12,3 u.a.).

⁹ Die Forderung, "Zeichen zu geben" (Ex 7,9), läßt bis in den Wortlaut an Dtn 13,2 denken, und die Gegenüberstellung von Magie und Prophetenwort wird durch das Gesetz Dtn 18,9ff. (vgl. "Zauberei treiben" Dtn 18,10; Ex 7,11) angeregt sein und in der Erzählung ausgestaltet. Versteht die Priesterschrift das Phänomen Prophetie so im Sinne des Deuteronomiums (Dtn 13; 18)? Seine theologischen Einsichten scheinen in ihrer Darstellung nachzuwirken. Allerdings überträgt sie jenen Gegensatz zwischen magischen Praktiken und Gotteswort, den das Deuteronomium innerhalb des Jahweglaubens erkannt und ausgearbeitet hat, in den Plagenerzählungen auf das Gegenüber von fremder, nämlich ägyptischer, Religion und eigenem Glauben. Wenn die Priesterschrift das Deuteronomium thematisch weiterführt, bewährt sich an einem Einzelfall das entscheidende Kriterium von J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels (Berlin ⁶1927), 35 zur Datierung der Grund- bzw. Priesterschrift: "Im Deuteronomium wird die Einheit des Kultus *gefordert*, im Priesterkodex wird sie *vorausgesetzt*." Vgl. zur Unterordnung der Prophetie unter Mose auch Num 12,6ff.

¹⁰ Der Einwand Ex 6,12 (P^G), der 4,10 (R^{JE}) abwandelt, wird innerhalb der priesterschriftlichen Grundschrift unmittelbar mit der Gottesrede 7,1f. beantwortet; der Absatz 6,13-30 ist später (P⁸) eingefügt. Durch die abschließende Wiederaufnahme von 6,12 in 6,30 bleibt der aus Jer 1,4ff. bekannte Zusammenhang in Motiven und in der Ausdrucksweise gewahrt.

¹¹ Vgl. zuletzt S. Herrmann, *Jeremia. Der Prophet und sein Buch* (EdF 271; Darmstadt 1990), 75f.; A. Graupner, *Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia* (BThSt 15; Neukirchen-Vluyn 1991), 162f. Im Anschluß an die Ichrede 1,9b nimmt V. 10 die Einsetzung V. 5b abgewandelt ("Ich bestelle *über*" statt "ich setze ein für") und ergänzt ("und Königreiche"; vgl. 18,7ff.; auch 28,8) auf, um sie in Bezug auf

Gründen nicht zu erwarten: Moses bzw. Aarons Amt kann weder gegenüber Israel noch gegenüber dem Pharao darin bestehen, auszureißen und zu pflanzen; eher sind Unheils- und Heilsansage auf Ägypten und Israel verteilt. Jedoch mag die Ausrichtung der Prophetie auf die Völker (Jer 1,5; vgl. 1,10) in der Hinwendung zum Pharao nachklingen.

b) In verschiedener Hinsicht knüpft der Exilsprophet *Deuterojesaja* an die Botschaft seiner Vorgänger, auch Jeremias, an, um deren Ansätze weiterzudenken. Zwar schließt sich die Audition Jes 40 stärker an die Vision Jes 6 an¹², scheint mit der Folge von Berufung und Bekenntnis zur Beständigkeit des Gotteswortes (40,1-8) aber zugleich den in Jer 1 vorgegebenen Zusammenhang von Berufung und Zusage der Wirksamkeit des Gotteswortes (1,11f.) aufzunehmen und weiterzuführen.

Im Rückblick geurteilt, erscheint Jeremia, der in seinem Volk leidet, wie ein Vorläufer des Gottesknechts, der für sein Volk ("die Vielen") leidet. Wie die Gottesknechtlieder Einsichten der Konfessionen weiterdenken, so greift die Berufung des Knechts Jes 49,1-6 mit der Ichrede zugleich das Motiv der Erwählung im Mutterleib auf.¹³ Ist auch die universale Reichweite der Botschaft des Ebed ("zu den Völkern": Jes 42,1) durch Jeremia¹⁴ angeregt und wird von Deuterojesaja ausgestaltet? Anscheinend setzt dieses Gottesknechtlied Jes 49,1-6 Jeremias Berufsbericht einschließlich des weltweiten Horizonts voraus, um die Zusage "Ich mache dich zum Propheten für die Völker" (Jer 1,5b) auf-

die Gesamtbotschaft inhaltlich, grundsätzlich wie universal, zu entfalten. Die doppelte Ausrichtung auf Unheil und Heil V. 10 paßt kaum zu der Vision 1,13f. Besteht nicht auch ein gewisser Widerspruch zu dem V. 8 vorhergesehenen feindlichen Verhalten der Hörer, die eher auf Drohung als auf Verheißung reagieren? Diese jeremianisch-deuteronomistische Ergänzung V. 10 mit Anknüpfung an V. 5b spricht dafür, daß die vorliegende Einheit 1,4-10 nicht einsträngig entstanden, vielmehr eine vor-deuteronomistische Schicht vorgegeben ist. Vermutlich hat diese Redaktion, die V. 10 hinzufügte, zugleich die vorliegende Endfassung von Jer 1 gestaltet.

¹² Vgl. zuletzt R. Albertz, Das Deuterojesaja-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie, in: E. Blum u.a. (Hrsg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff (Neukirchen-Vluyn 1990), 241-256, bes. 244ff.

¹³ Jes 49,1; vgl. V. 5; auch Gal 1,15. Das aus der altorientalischen Königstradition stammende Motiv ist schon Jer 1,5 auf den Propheten übertragen. Die umgekehrte Annahme, daß Jer 1 von Jes 49 abhängig sei, ist weniger wahrscheinlich, da die Gottesknechtlieder allgemein (bes. Jes 50,4ff.) wohl durch die Konfessionen beeinflusst sind und deren Einsichten zuspitzen. Die Berufungserzählung Jer 1,4ff. scheint mit der Verflechtung von königlichen und prophetischen Zügen eine Eigenart der Gottesknechtlieder vorzubereiten.

¹⁴ Vgl. u. Abschnitt IV.

zugreifen und zu erweitern (Jes 49,6): "Ich mache dich zum Licht der Völker."

c) Außerdem weist *Ezechiels* Berufungserzählung (Ez 2f.) mit der Übergabe des Gotteswortes in den Mund des Propheten, die sich in einer eigenen zeichenhaften Handlung vollzieht, und mit der Ermahnung zur Furchtlosigkeit Anklänge an Jeremias Berufsbericht auf und scheint die von ihm empfangenen Anregungen weiterzudenken.¹⁵

Darf man die verschiedenartigen Bezüge und Nachwirkungen zusammenfassen, so scheinen grundlegende Motive von Jer 1 recht früh bezeugt zu sein: die Erwählung im Mutterleib (V. 5a), die Einsetzung zum Propheten (V. 5b), das Gebot zu reden (V. 7b), die Eingabe des Wortes (V. 9) und wohl auch der universale Rahmen (V. 5b).

Da die Wirkungsgeschichte schon im Exil spürbar wird, ergibt sich die Folgerung: Jer 1,4-9 steht dem Propheten zeitlich nahe - gilt dies auch sachlich?

II

Der Berufsbericht Jer 1,4ff. ist mit den von Jeremia bewahrten Überlieferungen verwoben und enthält über diese Kohärenz mit der Verkündigung hinaus - auch gegenüber der traditionellen Gestalt des sog. Berufsformulars¹⁶ - individuelle, nachträglich schwer erfindbare Darstellungselemente (wie in V. 5a.6.9a).

1.) Die Gesamtgestalt der Berufungserzählung 1,4-9 erklärt sich kaum aus der Exilszeit; die für diese Situation und die Redaktion des Prophetenbuchs typischen Themen fehlen: Warum wird die Schuld Israels am Geschehen gar nicht ausdrücklich erwähnt? Oder warum wird Jeremia nicht mit dem Bußruf beauftragt, der dann vom Volk überhört wird?¹⁷

¹⁵ Vgl. Jer 15,16; dazu W. Zimmerli, *Ezechiel* (BK XIII/1; Neukirchen-Vluyn 1969), 68*.17f.31f.74f.; auch ²1979, XIIIff.; zuletzt D. Vieweger, Die Arbeit des jeremianischen Schülerkreises am Jeremiabuch und deren Rezeption in der literarischen Überlieferung der Prophetenschrift Ezechiels, BZ 32 (1988), 15-34.

¹⁶ Vgl. bes. L. Schmidt, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David* (WMANT 38; Neukirchen-Vluyn 1970), 37ff.88ff.; zusammenfassend W.H. Schmidt, *Exodus* (BK II/1; Neukirchen-Vluyn 1988), 123ff.

¹⁷ Vgl. 18,11f.; 26,3; 36,3.7 u.a. Ist Jer 1,4ff. nicht auch zu komplex und zu differenziert, um später insgesamt als Vorausschau auf das Ganze, zur Legitimation der Unheils- und Heilsbotschaft des Buches, konzipiert und konstruiert zu sein?

In der Regel ist ein Ichbericht nicht von der Redaktion geschaffen, sondern wird von ihr nur ausgestaltet.¹⁸ Außerdem enthält er vor allem im ersten Teil (V. 4.5a.6; auch 7abα.8.9a) keine deuteronomistischen Sprachelemente; sie konzentrieren sich eher auf Textteile.¹⁹

Insbesondere findet sich die einleitende Wortereignisformel "und das Wort Jahwes geschah zu mir" (V. 4) zumeist in vermutlich echter jeremianischer Überlieferung.²⁰

2.) Die vorgeburtliche Bestimmung (V. 5a)²¹ wie der Widerspruch (V. 7) gegen Jeremias Einwand entsprechen dem von ihm erfahrenen Zwang, der Prägung des ganzen Lebens (Jer 16). Auch paßt die Angabe, Jeremia war ein "junger Mann" (נער 1,6f.), zum Verbot der Familiengründung.²²

Die Gottesrede "Ich setze dich ein" (1,5b) kehrt schon in der Frühzeit mit der Bestellung Jeremias zum Prüfer (6,27) wieder; so wird der Auftrag des Propheten verschärft. Außerdem findet sich dieselbe Wendung später in der Antwort auf die Konfession: "Ich setze (bzw. mache) dich für dieses Volk zur ehernen, unbezwingbaren Mauer."²³

¹⁸ Vgl. Jer 1,15.16ff. nach 1,11-14; 18,7ff. nach 18,2-6 u.a.

¹⁹ Vgl. die grundlegende Analyse von W. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25 (WMANT 41; Neukirchen-Vluyn 1973), 62ff.; dazu S. Herrmann, Jeremia (BK XII/1; Neukirchen-Vluyn 1986), 50ff.

²⁰ Sie findet sich zumeist in Selbstberichten, Visionen oder Symbolhandlungen, durchweg in eher alt und vertrauenswürdig wirkenden Überlieferungen, wie Jer 1,11.13; 13,3.8; 16,1; 18,5; 24,4; vgl. 32,6 u.a. Vgl. auch W.H. Schmidt, Art. דבר, ThWAT II, 120f.; W. Thiel, WMANT 41, 106f.195; P.K.D. Neumann, Das Wort, das geschehen ist, VT 23 (1973), 171-217, bes. 181ff.; Th. Seidl, Datierung und Wortereignis, BZ 21 (1977), 23-44. 184-199; S. Herrmann, BK XII/1, 9f.43f.

²¹ "Ich habe dich erkannt" kann in dem Gebet "Du, Jahwe, kennst mich" (12,3; vgl. 15,15; 17,16) nachklingen; vgl. F.D. Hubmann, Untersuchungen zu den Konfessionen (FzB 30; Würzburg 1978), 136.

²² Nach L. Schmidt, Die Berufung Jeremias, ThViat 13 (1975/6), 186-210, bes. 207 greift Jer 1,6 sachlich "vorliegende Jeremiaüberlieferung auf. In Jer 16,2 wird Jeremia durch ein Jahwewort verboten, sich eine Frau zu nehmen und Kinder zu haben. Auch sonst erfahren wir nichts von einer Frau oder von Kindern Jeremias. Das weist darauf hin, daß Jeremia tatsächlich relativ jung war, als er mit seiner prophetischen Wirksamkeit begann." Ähnlich S. Herrmann, BK XII/1, 49 (vgl. 87): "Auch der Einwand Jeremias ... könnte auf eine zuverlässige Rückerinnerung an seinen Status im Augenblick der Berufung zurückgehen."

²³ Jer 15,20; vgl. 1,18; ähnlich noch 3,19.

3.) Der Berufsungsbericht enthält in der Abwehr ein Element der Klage "Ach, Herr Jahwe"²⁴ und mit der Antwort "Fürchte dich nicht; denn ..." das sog. Heilsorakel²⁵, greift damit ansatzweise Redeformen auf, wie sie später ähnlich in Jeremias Klagen und Konfessionen vielfältig zur Ausgestaltung kommen. Die Beistandszusage "Ich bin mit dir, dich zu retten" (1,8) wird wiederum von der Antwort auf die Konfession (15,20f.) aufgenommen und entfaltet; darüber hinaus bezeugt die sog. Baruch Erzählung, wie sich in den wechselnden Lebens- und Leidenssituationen Jeremias die Verheißung der Rettung aus der Not bewahrheitet.²⁶

4.) Die mögliche "Furcht vor" den Angeredeten, die Auseinandersetzungen ahnen läßt, sowie der Zuspruch, Jeremia in der Gefahr zu "retten", führen eher in die Situation eines Unheilsboten (vgl. 1,13f.).

5.) Zwar ist Jesajas Thronratvision Jes 6 anderer Art, dennoch bestehen Verbindungen. Neben den charakteristischen Termini "gehen, senden" (Jes 6,8f.; Jer 1,7)²⁷ findet sich ein Akt zeichenhafter Nähe Gottes - allerdings mit verschiedenem Sinn. Die Berührung des Mundes, Bereitstellung oder Befähigung zum Prophetenamt, geschieht an Jesaja (6,7) durch einen Seraphen zur Reinigung, Entsündigung, an Jeremia (1,9) durch Gott selbst zur Worteingabe oder -übertragung.²⁸ So ist der Ritus dort eher Voraussetzung des Botenauftrags, hier diese Be-

²⁴ Jer 1,6; vgl. Ri 6,22; Jer 4,10; 14,13 u.a.; dazu E. Jenni, Art. אָח, THAT I, 73f.

²⁵ Jer 1,8; vgl. H.F. Fuhs, Art. יָרָא, ThWAT III, 869-893, bes. 883ff.

²⁶ Vgl. A. Graupner, Auftrag, bes. 186f.

²⁷ Erinnert Jer 26,12.15 an 1,7? Vgl. M. Delcor/E. Jenni, Art. שָׁלַח, THAT II, 909-916, bes. 914,

²⁸ Die auffällige masoretische Punktation von Jer 1,9 נָגַע hi. "ließ berühren" läßt sich aus Jes 6,7 erklären, so daß der Zusammenhang beider Texte empfunden wäre. Denkt auch Jer 1,9 MT - eben im Anschluß an Jes 6,7 - an eine "Berührung" durch himmlische Wesen, betont so einerseits Gottes Transzendenz und deutet andererseits an, daß Jeremia in Gottes "Rat gestanden" hat (Jer 23,22; vgl. 23,18)?

Jes 6 wie Jer 1 sind als Prosabericht verfaßt, der im Parallelismus gegliederte, rhythmisch gefügte Gottesworte (wie Jer 1,5) enthalten kann. Während die Vision Jes 6 in eine Audition übergleitet, findet sich in der Audition Jer 1 ein Visionselement (V. 9). Wie in Jes 6 erst der fast allgemein als Zusatz verdächtige Schluß (6,13bß; evtl. auch 6,10bß) über das Gericht hinausblickt, sind in Jer 1 Unheil und Heil erst nachträglich (V. 10) verknüpft; so ist in beiden Texten die Heilsverheißung Zusatz. Wie schon in den beiden Visionspaaren Am 7,1-8; 8,1f. scheint der eigentliche Inhalt der Botschaft des Propheten weder Jes 6 (trotz V. 9f.) noch im ursprünglichen Text von Jer 1 (ohne V. 10) angegeben zu sein.

vollmächtigung selbst. Eine solche zeichenhafte Handlung, die von der üblichen Darstellung im sog. Berufungsformular abweicht,²⁹ ist kaum erfindbar.

6.) Die Berufungserzählung 1,4-9 bleibt ohne nähere Angabe des Inhalts der Verkündigung überraschend allgemein; in dieser Hinsicht wie in der Betonung des Gotteswortes stimmt sie mit der ersten Vision (1,11f.) oder auch einer die konkrete Situation übergreifenden Ankündigung wie "Dort will ich dich meine Worte hören lassen" (18,2) überein.³⁰

Bedarf die Berufungserzählung zur inhaltlichen Füllung darum nicht der Fortsetzung, ist damit auf eine Explikation (wie 1,13f.) angewiesen?

Da der Ichbericht Jer 1,4-9 schon bald Nachwirkungen zeigt und mit Elementen von Jeremias Verkündigung verbunden ist, muß er recht *früh* oder im Kern gar jeremianisch sein.

Eine literarkritische Analyse dieses Abschnitts mit überzeugender Ausgrenzung der dem Deuteronomium nahestehenden und darum strittigen Versteile will nicht wirklich befriedigend gelingen, da sich dabei kein ohne Bruchstelle in sich lesbarer, nur aus sich verständlicher Text³¹ ergibt.

Hat man damit zu rechnen, daß nur eine mündliche Tradition zugrundeliegt? Diese durch Jeremia vorgegebene Überlieferung könnte von Schülern, etwa von Baruch, noch vor der deuteronomistischen Redaktion ausgestaltet sein.

Es bleibt eine andere Möglichkeit.

²⁹ Jer 1,9 enthält nicht den einschlägigen Begriff "Zeichen" (wie Ex 3,12 u.a.); allerdings ist nach den Analogien die Abfolge der Glieder des sog. Berufungsformulars ohne eine entsprechende Handlung kaum denkbar. Nach der Antwort auf die Konfession soll Jeremia als Gottes Sprecher "wie mein Mund" (15,19; vgl. 15,16; auch Ex 4,16) auftreten. Bezieht sich dieser Vergleich auf Jer 1,9 zurück? Außerdem scheint Jer 1,9 ja durch Ez 2,8ff. weitergeführt zu werden.

³⁰ Zur näheren Begründung vgl. W.H. Schmidt, *Prophetie und Wirklichkeit*, in: R. Liwak/S. Wagner (Hrsg.), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel*. Festschrift für S. Herrmann (Stuttgart u.a. 1991), 348-363, bes. 351ff. Überhaupt kann im Jeremiabuch vom "Wort" Gottes ohne konkrete Bestimmung des Inhalts gesprochen werden (23,28f.; zumal in den Konfessionen: 15,16; 17,15; 20,8 u.a.).

³¹ Sind etwa V. 4-9 ohne V. 5b verständlich und eindeutig, läßt sich der Parallelismus V. 7b auflösen, oder bilden V. 4-8 ohne V. 9 nicht einen Torso?

III

Darf man *Berührungen mit dem Deuteronomium*³² bei Jeremia selbst annehmen? Die Kategorie "Abhängigkeit vom Deuteronomium" erscheint, als Maßstab der Untersuchung konsequent angewandt, zwar eindeutig, ist aber wohl zu grob; vielleicht kann man unterscheiden:

a) die deuteronomistische (C-)Schicht bzw. Tradition, die Jeremia als Bußrufer versteht, dessen Verkündigung, zumal in den sog. Alternativpredigten, ungehört verhallt³³, und

b) Deuteronomium-Worte, die Jeremias Intention nicht verändern, ihm entsprechen oder sachlich nahestehen, seine Worte erläutern oder auch von ihm selbst gebraucht werden konnten.³⁴

Im Berufsbericht Jer 1,4-9 finden sich vor allem zwei Anklänge in Gottesworten: Die Wendung "Ich lege meine Worte in deinen Mund" ist als Deutung der zeichenhaften Mundberührung (Jer 1,9) nötig und wird durch die verschärfende Wiederaufnahme (5,14) gestützt: "Siehe,

³² Die exilische Priesterschrift nimmt verschiedentlich deuteronomische Sprache und Einsichten auf (vgl. oben A. 9 sowie W.H. Schmidt, BK II/1, 275f.279 zu Ex 6,4ff.).

³³ Wie sie etwa in Jer 7; 26,3; 36,3.7 zutage tritt und nach Vorgängern von W. Thiel, WMANT 41 sorgfältig abgehoben wurde; vgl. zuletzt S. Herrmann, EdF 271, bes. 66ff. In diesem Zusammenhang können zwei nicht leicht zu beantwortende Fragen offenbleiben: 1.) Tritt diese jeremianisch-deuteronomistische Schicht, die in der Regel als literarisch abgrenzbare Redaktion erscheint, nicht gelegentlich eher als Traditionsschicht auf, die dem Wortlaut nicht exakt bestimmbare, nur mündlich erhaltene Überlieferung Jeremias aufnimmt? 2.) Ist diese Schicht, die vielfältige Themen vom Schuldaufweis bis zur Heilsverheißung umgreift, literarisch in sich einheitlich oder wiederum in sich gestaffelt - eher das Ergebnis einer bearbeitenden Schule?

³⁴ Parallelen zum Deuteronomium sind zumindest nach 622 v.Chr. denkbar. Die Berufung Jeremias (nach 1,2 im 13. Jahr Joschijas) erfolgte - nach traditioneller, stark umstrittener Zeitansetzung - zwar erst etwa fünf Jahre vor der Proklamation des Deuteronomiums (nach 2 Kön 22,3 geschah die Auffindung des Gesetzes im 18. Jahr des Königs Joschija), allerdings erfolgte die Niederschrift wohl erst bei der Entstehung der Urrolle (Jer 36), etwa zwei Jahrzehnte später, um 605 v.Chr. Zu den strittigen, mit Joschijas Reform zusammenhängenden Datierungsfragen vgl. zuletzt E. Ruprecht, *Berufung Jeremias*; S. Herrmann, EdF 271, 4f.28ff. "Nichts spricht grundsätzlich gegen das in Jer 1,2 mitgeteilte 13. Jahr des Königs Joschija" (ebd., 28). Jedenfalls ist der zeitliche Abstand zwischen dem (Ur-)Deuteronomium und Jeremia gering. Da auch das Deuteronomium, beispielsweise das Prophetengesetz Dtn 18,9ff., allmählich gewachsen ist, läßt sich zumindest gelegentlich nicht einmal grundsätzlich und eindeutig entscheiden, ob die Parallele überhaupt im (Ur-)Deuteronomium stand, der Deuteronomium- oder der Jeremia-Text älter ist.

ich lege (mache) meine Worte in deinem Mund zu Feuer." Schwieriger fällt ein Urteil über die eher entbehrliche - insofern für die Fragestellung auch weniger bedeutsame - Formulierung "Alles, was ich dir gebiete, sollst du reden" (1,7bß); immerhin ist sie durch den Parallelismus (1,7b) geschützt, gegenüber der Parallele Dtn 18,18³⁵ in zweiter Person formuliert und wird auch durch Ex 7,2[P] bezeugt.³⁶

Beide Wendungen sind (a) durch andere Texte bestätigt, belassen (b) in Jer 1 einen stärker in sich geschlossenen Text und widersprechen (c) der Absicht von Jeremias Verkündigung nicht, werden ihr vielmehr gerecht, so daß sachlich kein Grund für Zweifel am vorliegenden Wortlaut gegeben ist.

Außerhalb des Berufungsberichts scheint Jer 3,1 mit der freien Anknüpfung an das nur in Dtn 24,1ff. bewahrte Eherecht ein unverdächtig Beispiel dafür zu bieten, daß eine Beziehung zwischen jeremianischer und deuteronomischer Sprache nicht gänzlich und grundsätzlich auszuschließen ist. Vermutlich nimmt Dtn 24,1ff. schon bestehendes, nur hier kodifiziertes Recht auf³⁷; immerhin handelt es sich um den einzigen Beleg für dieses Eherecht, überhaupt die einzige im Alten Testament erhaltene Bestimmung über Scheidung.³⁸ Jedenfalls kommt hier Jeremia deuteronomischer Sprache nahe.

³⁵ Sie gehört vermutlich einer jüngeren Schicht im Prophetengesetz Dtn 18,9ff. an. Darum fällt es nicht leicht, mit einsichtigen Gründen über die zeitliche Abfolge, das Früher oder Später, zu befinden. Nach J. Schreiner, Segen für die Völker (Würzburg 1987), 76 lassen sich die Ergänzungen Dtn 18,15ff. sogar "als ein Text verstehen, der nach Jeremia ... verfaßt wurde". Das (Ur-)Deuteronomium mag auch eine Reaktion auf die Botschaft der Schriftpropheten des 8. Jh.s bilden. Finden sich in den Spätphasen des Deuteronomiums umgekehrt auch Einflüsse jüngerer Propheten - im Rahmen sogar des Exilspropheten Deuterojesaja (vgl. Dtn 4,32.35 mit Jer 2,10ff.; 18,13; Jes 43,11; 44,5; 45,6 u.a.)? Hier kann die schwierige Datierungsfrage unentschieden bleiben, da der vorliegende Aufsatz absichtlich nicht von ihr ausgeht.

³⁶ Falls Jer 1,7bß die (deuteronomistische) Erweiterung des Prophetengesetzes Dtn 18,18 aufnimmt und seinerseits Ex 7,2[P] beeinflußt, bleibt im Exil für den Zusammenhang der zu vermutenden "Schulen" nur ein arg knapper Zeitraum.

³⁷ "Die beiden Texte sind in ihrer Formulierung so unterschiedlich, daß ihre inhaltliche Übereinstimmung sich zur Genüge erklärt, wenn sie beide auf altes Gewohnheitsrecht zurückgehen." (J. Scharbert, Jeremia und die Reform des Joschija, in: P.-M. Bogaert (Hrsg.), *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission* [BETHL LIV; Leuven 1981], [40-57] 45).

³⁸ Vgl. H.F. Richter, *Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt* (BETH 10; Frankfurt 1978), 80ff.; H.J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient* (Neukirchen-Vluyn ²1984), 93ff.

Hin und wieder mögen sich Parallelen zum Deuteronomium finden, die sachlich ohne weiteres auf Jeremia zurückgehen können.³⁹ Gab es gelegentlich bereits Anklänge an das Deuteronomium in Jeremias Verkündigung, so konnte die Redaktion auch hier ansetzen und sie ausbauen.⁴⁰

Selbst wenn die Überlegungen dieses Abschnitts auf dem schwierigen, äußerst umstrittenen Feld der Beziehungen zwischen Jeremia und dem Deuteronomium nicht überzeugen sollten, bleibt die beobachtete Nähe von Jer 1,4-9 zu Jeremias Verkündigung bestehen.

IV

Es bleibt ein sachlicher Einwand:

Ist die Ernennung zum "*Propheten*⁴¹ für die Völker" (1,5b) denkbar, obwohl Jeremia in seiner Frühzeit keine Worte über Völker gesprochen hat?⁴² Er scheint zunächst nur Süd- und Nordreich, Juda und Israel,

³⁹ Vgl. beispielhaft Jer 19,11aß und Dtn 28,27.35 oder Jer 28,8f. und Dtn 18,22. "Nach dem Zeugnis unverdächtiger Texte muß Kenntnis des Dtn. und dann wohl auch ein - sicher in Grenzen gehaltener - Einfluß seiner Sprache bei Jeremia angenommen werden. ... Freilich sind derartige Hinweise recht spärlich" (W. Thiel, WMANT 41, 38f.).

⁴⁰ In mancherlei Hinsicht scheint sich das Verhältnis von "Prototype and Copies" (W.L. Holladay, JBL 79 [1960], 351-367), d.h. von festem Anhalt an der Verkündigung Jeremias und an sie anknüpfender Ausgestaltung durch die Redaktion, zu bestätigen. Vgl. bes. W. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45 (WMANT 52; Neukirchen-Vluyn 1981), 96f. - Ein weiterer Ansatzpunkt mag die Verwendung des Begriffs "Tora" bei Jeremia (wie 2,8; 8,8) gewesen sein. Selbst mit der Alternativpredigt ("wenn ...") kann die Redaktion an die in den Konfessionen erhaltene Antwort 15,19 und an die Zidkija erteilte Auskunft 38,17f. (vgl. A. Graupner, Auftrag, 122f.) anknüpfen.

⁴¹ Den Titel "Prophet", der nach 1,5b Jeremia zugesprochen wird, gebraucht Jeremia von sich selbst nicht (vgl. aber das Verb 26,12; auch 28,8; dazu 2,30). Will er in der Auseinandersetzung mit den Propheten eine mißverständliche Bezeichnung (vgl. die Unterordnung unter den Priester Jer 29,26) meiden? Die sog. Baruch Erzählung benutzt den Titel "Prophet" für Jeremia (36,8; vgl. 20,2; 29,1 u.a.), selbst im Gegenüber zu Chananja (28,5ff.); dazu A. Graupner, Auftrag, 38. Kann sie für diesen Sprachgebrauch in 1,5b oder 2,30 Anhalt finden?

⁴² Jeremia scheint sich ausdrücklich erst später an die Völker gewendet zu haben, so in der an Jes 18; 20 erinnernden Szene Jer 27; auch 46,2ff. Vgl. zum Sachproblem die Darstellung von J. Schreiner, Segen, 72ff.109ff. Nach S. Herrmann, BK XII/1, 51 (vgl. 59ff.; EdF 271, 199ff.) bezieht "das universalistische Motiv des 'Propheten für die Völker' ... eine Weltsicht ein, wie sie erst aus den Erfahrungen der Exilszeit erwuchs".

angeredet und dann den "Würger der Völker" (4,7), den Feind "aus dem Norden", angekündigt zu haben.

Auffälligerweise stellt Jeremia schon in seiner ersten Periode, wohl seit je, seine Botschaft in einen weltweiten Horizont:

"Geht doch hinüber zu den Inseln der Kittäer und seht ...
Hat je ein Volk Götter vertauscht?" (2,10f.)⁴³

Selbst die Anrede kann in einen ähnlich weiten Raum ausgreifen:

"Hört, ihr Völker ..., höre, Erde!"⁴⁴

Anscheinend kann der Exilsprophet Deuterojesaja mit seinem universalen Aspekt "Hört, ihr Inseln" (Jes 49,1) nicht nur an die Königstradition (wie Ps 2), sondern auch an Jeremias Verkündigung anknüpfen, die von vornherein einen umfassenden Rahmen haben kann.

Läßt sich die Ernennung "zum Propheten für die Völker" zunächst nicht als Verkündigung "zu", sondern in einem weiteren Sinn⁴⁵ verstehen, der die Völker als den Horizont der Botschaft einbezieht?

V

Wenige Bemerkungen zum Text sollen die verschiedenartigen Erwägungen bündeln und abrunden; er gliedert sich nach der Einleitungsformel, die den Ereignis- und Anredecharakter des Wortes betont, in vier - einschließlich V. 10 in fünf - Sinnteile.

(1) Ernennungswort oder Designation (V. 5): Das Gotteswort setzt nicht mit dem Auftrag, einem Befehl, sondern einer feststellenden Aussage ein, die die vorgeburtliche Bestimmung mitteilt. In der Stunde der

⁴³ Jeremia kann sich seinerseits an Amos oder das Amosbuch (6,2; vgl. 3,9) und an Jesaja (1,2f.; vgl. 6,3; 18,3) anschließen.

⁴⁴ Jer 6,18f.; vgl. den allerdings angefochtenen Text 4,16 (mit derselben Präposition wie 1,5b) "Meldet den Völkern"; 18,13 "Fragt doch unter den Völkern"; auch 3,19; dann 36,2.

⁴⁵ Aus der Präposition "für" (1,5b) wird V. 10 "über", wie schon V. 7 von "zu jedem" oder "zu allem" spricht. In diesem Sinn scheint Jer 46,1 "Prophet über die Völker" (vgl. 25,13; auch 28,8) 1,5b abgewandelt aufzunehmen und damit zu bestätigen, daß 1,5b älter ist. Jer 1,10 geht einen Schritt über 1,5b hinaus: "Aus dem Propheten, dessen Verkündigung für Völker gültig ... sein soll, ist einer geworden, der einen Auftrag über die Völker ... auszuführen hat" (W. Thiel, WMANT 41, 69). Meint "für" (1,5b) im weiteren Sinn etwa "in Bezug auf, bis hin zu" o.ä.? Zur gelegentlichen Verwendung des Begriffs *נִרְאָה* für das eigene Volk vgl. Jer 5,9.29.

"Berufung wird lediglich aktiviert, was Jahwe längst über Jeremia beschlossen hatte, ohne daß dieser bisher darum wußte"⁴⁶. Für den Propheten sind Dasein und Aufgabe gleichsam identisch, so daß die Unterscheidung von Amt und Person unmöglich wird: Er ist für seinen Auftrag geschaffen und ausgesondert; umgekehrt dient sein ganzes Leben "nur dem einen göttlichen Zweck, daß er Prophet sei"⁴⁷. Die Vorherbestimmung ist Ausdruck der "Gefangennahme" des Propheten, der Unausweichlichkeit des Gefordertseins wie der Ganzheit des Lebensvollzugs, und entspricht damit der ihm Jer 16 auferlegten Lebensführung wie dem Zeugnis der Konfessionen (bes. 15,17; 20,7f.) oder auch der Erzählungen.

(2) Einwand (V. 6): Jeremias Antwort, mit der er sich dem Auftrag zu entziehen sucht, argumentiert von seiner Gegenwart her und damit gegenüber der vorgeburtlichen Erwählung zeitlich zu kurz; der Einspruch enthält auch kein grundsätzliches "Nein", sondern nur ein "Noch-nicht". Er sucht jene Einheit von Amt und Person aufzubrechen, das Persönliche geltend zu machen; hier deutet sich der Konflikt an, der die Konfessionen durchzieht.

Die Widerrede enthält zwei miteinander zusammenhängende Momente: das Bekenntnis zur eigenen Unwürdigkeit und die Einsicht in die Schwierigkeit der Aufgabe. Die Jugend, zugleich Zeichen der Unerfahrenheit, verbindet sich mit oder äußert sich in einem Mangel an Redegewandtheit⁴⁸. Dabei klingt vermutlich ein rechtlicher Aspekt mit: Jeremia fehlt mit der Fähigkeit noch die Möglichkeit, die Reife und Mündigkeit, in der Versammlung der Vollbürger aufzutreten und zu reden⁴⁹, damit die nötige Autorität. Allerdings hat das Eingeständnis im Kontext noch einen spezifischen Sinn; V. 6 setzt V. 5b voraus. Der Beauftragte hat ein Vorverständnis von seinem "Beruf", kann von seinen Vorgängern, der Geschichte der Prophetie her, wissen: Entscheidend für den Propheten ist das Reden.

(3) Abweisung des Einwands, Sendung und Zusage des Beistands (V. 7f.): Beide in der Aussonderung (V. 5) verborgenen Elemente, die Beauftragung und die Zuwendung, werden in dieser Gottesrede entfal-

⁴⁶ "Es geht nicht um die jetzt vorgenommene Beauftragung, sondern um die Designation" (L. Schmidt, *ThViat* 13 [1975/6], 191 mit A. 10).

⁴⁷ W. Rudolph, *Jeremia* (HAT 12; Tübingen ³1968), 5.

⁴⁸ Vgl. einerseits 1 Kön 3,7; andererseits Ex 4,10; 6,12.30; auch Hi 32,6ff.

⁴⁹ Vgl. H.P. Stähli, *Knabe - Jüngling - Knecht. Untersuchungen zum Begriff נער im Alten Testament* (BETH 7; Frankfurt 1978), 120ff.; auch H.F. Fuhs, *Art. נער*, *ThWAT* V, 507-518, bes. 515.

tet; erst V. 7 und 8 enthalten einen Befehl, jeweils als Verneinung ("Sage nicht", "Fürchte dich nicht") mit Folge. V. 7 führt aus, worauf V. 5 zielt, bleibt dabei aber mit Sendung und Redeauftrag allgemein.

Dem Widerspruch begegnet Gott, indem er den Berufenen nicht aus der Verpflichtung entläßt, ihn vielmehr bei seiner Aufgabe behaftet, dadurch Bedrohung, Verfolgung und Leiden nicht ausschließt, ihn aber nicht alleinläßt, ihm vielmehr seine Anwesenheit und Beistand zusichert, so nicht vor, jedoch in der Gefahr bewahrt. Damit gibt das Gotteswort den Grund an, der dem Menschen die Übernahme der Aufgabe und die Überwindung der Angst ermöglicht.

(4) Zeichenhandlung mit Worteingabe (V. 9f.): Erst zum Abschluß des Gesprächs, das Jeremia zum Boten bevollmächtigt, findet sich ein visionäres Element, das die Beziehung zwischen göttlich-himmlicher und menschlicher Sphäre "handgreiflich" werden läßt; das Reden auf Befehl (V. 7b) wird als "Eingeben" sinnfällig erläutert. Zur Bestätigung des Auftrags vollzieht Gott oder läßt vollziehen eine - nicht nur hörbare, sondern jetzt sichtbare - zeichenhafte Handlung. Sie bedarf, da Riten und Symbole ihrem Wesen nach mehrdeutig sind, des erläutern-den Wortes⁵⁰; so sind V. 9f. dreigeteilt:

- a) Akt bzw. Symbolhandlung (V. 9a)
- b) Deutung der Handlung im begleitenden Wort (V. 9b)
- c) Erläuterung des Auftrags (V. 10).

Dabei bleibt die Deutung wieder allgemein. Der Inhalt des Wortes, über den (noch) nichts gesagt ist, wird dem Propheten erst später (vgl. 1,13f.) oder jeweils in der Situation zuteil. Dann aber kann sich das "eingegebene Wort" in seiner Intention kundtun (5,14).

In dem Nachtrag V. 10 scheint der Prophet nicht nur zum Sprecher, vielmehr insofern zum "Stellvertreter Gottes auf Erden"⁵¹ zu werden, als Gottes souveränes und universales Wirken, seine Macht über die Völker, auf den Boten, der Gottes Handeln ankündigt, übertragen wird.

⁵⁰ Vgl. Jes 6,6f.; Ex 24,8; Hi 1,20f. u.a.

⁵¹ B. Duhm, *Jeremia*, 10. Vorsichtiger formuliert: Jeremia erscheint als Amtsträger; vgl. G. André, Art. פקד, ThWAT VI, 708-723, bes. 715.

VI

Kann die sog. Urrolle - nach der Überschrift "Worte Jeremias ..." ⁵² - ohne ausdrückliche Legitimation etwa mit den beiden Visionen 1,11-14 begonnen haben? Jesajas Berufsbericht scheint die älteste Sammlung, die sog. Urschrift Kap. 6-8, zu eröffnen; im Ezechielbuch tritt diese Struktur deutlicher hervor. ⁵³ Ist nicht ähnlich für die Jeremia-tradition einleitend ⁵⁴ ein Berufsbericht zu erwarten, und bleibt ohne Jer 1,4ff. in ihr nicht eine Lücke?

Jeremia, dem Gottes "Worte in den Mund gelegt" (1,9) sind, tritt in Autorität auf; trotzdem gibt es Szenen, in denen er aktuell auf Gottes Wort warten muß ⁵⁵, wie er einerseits grundsätzliche Einsichten (1,13f.) gewinnt, andererseits seine Einzelworte selbst formulieren muß. Erschließt sich von der Berufungsgeschichte her nicht diese doppelseitige Situation - Jeremias Verkündigung in Gebundenheit und Freiheit, in Treue zum Auftrag und in eigener Verantwortung wie persönlicher Betroffenheit?

⁵² Jer 1,1, analog zu der älteren Fassung von Am 1,1 wohl mit der Herkunftsangabe verbunden.

⁵³ Vgl. auch Jes 40.

⁵⁴ Das zusammengehörige Visionspaar 1,11f.13f., das wegen der Einführung "Das Wort Jahwes erging an mich zum zweiten (statt nach V. 4: zum dritten) Mal" (V. 13) einmal ohne Berufsbericht bestanden zu haben scheint, könnte die Einleitung einer eigenen Sammlung der Verkündigung der Frühzeit gebildet haben. Wurde der Berufsbericht erst bei Abfassung der Urrolle (Jer 36) im Rückblick niedergeschrieben und vorangestellt?

⁵⁵ Vgl. Jer 28,11; 42,7.

Psalm 141. Ein neuer Anlauf

Klaus Seybold

"Der Text ist doch wohl verderbt und gibt schlechterdings keinen Sinn." Die Feststellung von H.-J. Kraus¹ bezieht sich auf den mittleren Teil des Psalms 141, genauer auf V. 6, betrifft aber im Grunde die ganze Passage vom dritten Kolon in V. 4 (4ay) bis V. 7. Sie gilt, trotz großer Anstrengungen besonders von R. Tournay, A. Caquot, B. Hartmann und anderen², auch der Kommentatoren des Psalters³, immer noch. Grund genug, sich dieser Crux wieder einmal anzunehmen und einen neuen Anlauf zu nehmen.⁴

Es sei diese kleine Studie Martin Metzger dediziert, dem Exegeten, Historiker und vor allem dem Archäologen. Denn sie inspiriert sich an dem Bild des Ausgräbers, der die Scherben eines zerbrochenen Gefäßes in Händen hält, bestrebt, in aufwendiger Kleinarbeit den ursprünglichen Zustand wieder herzustellen. Auch ist sie ein Zeichen des Dankes für die Möglichkeit zu wissenschaftlicher Arbeit, die er mir in Kiel gewährt hat.

¹ Psalmen 60-150 (BK.AT XV/2; Neukirchen-Vluyn ⁵1978), 1108. Im folgenden werden Kommentare nur mit Verfasserangabe zitiert.

² R. Tournay, *Le Psaume CXLI*, VT 9 (1959), 58-64; ders., *Le Psaume CXLI: nouvelle interprétation*, RB 90 (1983), 321-333; A. Caquot, *L'énigme du Psaume 141*, PosLuth 20 (1972), 14-26; B. Hartmann, *Exegetische und religionsgeschichtliche Studie zu Ps 141:5d-7*, in: J.W. van Henten u. a. (Hrsg.), *Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of Jürgen C.H. Lebram*, (StPB 36; Leiden 1986), 27-37. Weitere Spezialbeiträge zu Ps 141: H. Junker, *Einige Rätsel im Urtext der Psalmen*, Bib. 30 (1949), 197-212; R. Pautrel, *Absorpti sunt juncti petras iudices eorum*, RSR 44 (1956), 219-228; D. Gualandi, *Salmo 141(140)*, RivBib 6 (1958), 218-223; J.B. Burns, *An Interpretation of Psalm CXLI, 7b*, VT 22 (1972), 245-246; N. Tromp, *Betrek de wacht bij mijn mond (Ps. 141)*, OGL 62 (1985), 48-51.

³ Die meisten Kommentare erklären den mittleren Teil des Psalms für unverständlich und behelfen sich, so gut es geht, mit Konjekturen. Doch selten kommt ein geschlossenes Bild zustande.

⁴ Die beste Bestandsaufnahme bieten R. Tournay, VT 9 (1959); ders., RB 90 (1983); A. Caquot, PosLuth 20 (1972) sowie L. Jacquet III, 644-656; A. Maillot/A. Lelièvre, 228-232.

Im eigentlichen Sinne handelt es sich bei Ps 141 nicht oder nicht nur um ein textkritisches Problem. Der überlieferte Text ist lesbar; kaum ein Wort ist unklar. Die Handschriften aus der 11. Höhle von Qumran bestätigen den Bestand bis auf wenige Ausnahmen. Die alten Versionen sind nicht weiter ab vom hebräischen Text als sonst. Der Apparat der BHS⁵ zeigt nichts Außergewöhnliches. Auch die Masoreten haben in der üblichen Weise punktiert. Ihre Gliederung ist gleichmäßig und klar und teilt die Verse im großen ganzen sinnvoll in Wortgefüge und Sätze, ja in Versteile (Kola) auf.⁶ Dennoch gilt der Text als völlig unverständlich.⁷ Es muß am Text- und Sinngefüge liegen. Wahrscheinlich ist das Problem ein literarkritisches - zumindest auch.

Die Vermutung, daß im Mittelbereich von Ps 141 der Text "verderbt" oder sagen wir beschädigt wurde und dann von den Tradenten provisorisch wieder in Ordnung gebracht und so in repariertem Zustand weitergegeben wurde, kommt daher, daß der Anfangs- und der Schlußteil kaum größere textliche Schwierigkeiten bieten. Wenn es sich aber so verhalten sollte, wäre die Aufgabe des Auslegers nicht nur die, einen "verderbten" Text mit den Mitteln der Textkritik zu behandeln. Sondern sie bestünde auch darin, die notdürftig reparierte Textpartie in ihre Teile zu zerlegen und dieselben wieder so zusammensetzen, daß sie der in den unbeschädigten Teilen vorgegebenen Form entsprechen. Zugleich wäre die eigentliche Schadstelle und Ursache der Text- und Sinnstörung zu eruieren. Das alles - wie gesagt - nach dem Vorbild des Restaurators, der bei der Wiederherstellung deutlich sichtbar die Bruchstellen beläßt. Denn es ist und bleibt m. E. die Aufgabe des Auslegers, den Text in seiner überlieferten Form, d. i. in seiner ganzen Fragmentarizität zu erklären. Dem dient auch der folgende Versuch.

⁵ 11QP^a, dessen Zeugnis man in der BHS so schmerzlich vermißt, bietet den Text auf Kol. XXIII von V. 5 (ab ויכחתי) bis zum Schluß. Es folgt Ps 133 (vgl. 133,2 und 141,5). 11QP^b bietet nach J. van der Ploeg, *Fragments d'un manuscrit de psaumes de Qumran* (11QP^b), RB 74 (1967), 408-412, von Ps 141,10 nur das letzte Wort.

⁶ Der MT erkennt bei V. 4 und V. 5 Überlänge und unterteilt zweimal durch *Rebāc magnum* (in V. 4 zusätzlich durch *Pazér*), wobei *ʿAtmah* jeweils folgt, in vier bzw. drei Kola.

⁷ Z. B. "Der Schluß von Vers 5 und die Verse 6 und 7 sind unübersetzbar" (Zürcher Bibel von 1931 [1955], 642). So auch andere Übersetzungen. "Nous nous avouons absolument incapables de rédiger un commentaire sérieux de ce Psaume; en effet les vts 5-7 qui en constituent le "cœur", c'est-à-dire l'élément caractéristique et personnel, sont absolument inintelligibles" (A. Maillot/A. Lelièvre, 229).

I

Bis V. 4 verläuft der Text glatt und in ruhigen Bahnen. In langgezogenen, von R. Tournay "elegisch" genannten Versen im 4+4-Metrum⁸, bringt der Psalmist sein Gebet dar. Wie der Rauch von dem Opferaltar (V. 2) steigt es in wohlgesetzten und wohlklingenden⁹ Parallelismen auf.

- 1 "JHWH, dich rufe ich; eile doch zu mir!
Achte auf meine Stimme, wenn ich rufe!
 - 2 Dargebracht werde mein Gebet als Rauchopfer vor dir,
mein Heben der Hände als Abendgabe.
 - 3 Stelle, JHWH, eine Wache¹⁰ für meinen Mund,
einen Posten¹¹ vor die Tür meiner Lippen!
 - 4 Neige meinen Sinn nicht zum bösen Wort:
Taten begangen zu haben im Frevel!
- ..."

Dann reißt der Faden. Ein Bruchstück folgt: "... mit Männern, Übeltätern; und ich koste nicht ...". Nach dem Formgefüge der ersten Zeilen müßte hier eine neue Strophe beginnen. Denn die neue Anrede in V. 3 macht deutlich, daß die Zeile V. 3 stärker von V. 2 abgesetzt ist als etwa V. 2 von V. 1. Auch wechselt in V. 3 das Thema. Wir nennen die vierzeilige Einheit eine Strophe (I). Die erste Strophe (V. 1-2) ist mit der Frage der Gebetserhörung beschäftigt, wie es der Anrufung entspricht. Die zweite Strophe (V. 3-4*) äußert zuerst eine ganz spezielle Bitte in V. 3, während V. 4* (AB) zusammenfassend das Anlie-

⁸ Wie immer man mißt, wortmetrisch, akzentuierend, alternierend, syllabisch, kolometrisch, es ergibt sich in den meisten Versen ungefähr eine symmetrische Struktur, welche nur in V. 9b z.B. in der 2. Hälfte reduziert scheint. Selbst in V. 4-7 ergeben sich 4+4- bzw. 4+4+4-Metren, gemessen nach dem akzentuierenden System. R. Tournay, VT 9 (1959), L. Jacquet u. a. erkennen ein 4+3-Metrum, vgl. aber auch H.-J. Kraus.

⁹ Allitative und assonantische Klangfiguren: V. 2: מ, נ; V. 3: ש, רל/על; V. 4A: ל 8mal, Wortspiele mit עלל und רשע/רע, um das schlimme "Lallen" des Bedrängten und Erpreßten auszudrücken; V. 4B: א; V. 5: -עז, ראש und רשע*; V. 6: Wurzelspiel: שמש - שפט - שפט; Nachklang zu V. 4B: נעם; V. 8: א und ע. Zu den klanglichen Stilmitteln kommen die illustrativen Bilder: Mundwache (V. 3); Mahlstein* (V. 7), Maul der Scheol (V. 7), Ausgießen der Seele (V. 8b), Vogelfalle (V. 9), Netze (V. 10), die B. Duhm "originell" nannte (465).

¹⁰ Vgl. HAL, 1466.

¹¹ Korrektur nach Parallelismus membrorum und den Versionen: נִצְרָה (BHS).

gen nennt: Führe mich nicht in Versuchung!¹² Was aber ist das Thema der VV. 4ff.?

Geht man zum Schlußteil des Psalms über, findet man ab V. 8 die gleiche Versform. Wieder scheint eine Anrede eine neue Strophe zu eröffnen. Sie ist doppelt überliefert.¹³ Dann folgen Teile, die eine Schlußstrophe bilden könnten:

- | | |
|----|---|
| 8 | "Ja, auf dich, JHWH, Herr, richten sich meine Augen.
Auf dich vertraue ich. Gieße meine Seele nicht aus! |
| 9 | Bewahre mich vor dem Klappnetz, das sie mir aufgestellt,
und den Fallen der Übeltäter! |
| 10 | Die Frevler mögen fallen in die eigenen Fangnetze,
miteinander - bis daß ich vorübergehe." |

Die Versstruktur ist die gleiche. Ein Problem bildet die sechszeilige Strophe nur insofern, als das zweite Kolon von V. 9 deutlich, dasjenige von V. 10 weniger deutlich das Schema vierhebiger Kola erfüllt, so daß hier an ein 4+3-Metrum zu denken wäre. Eine mögliche Lösung bietet die Annahme, daß die durch ihre Plerophorie weniger dichtgefügt und sinntragenden Kola V. 8a¹⁴ und V. 9b¹⁵ als Sekundärbildungen anzusehen sind, die eine ursprünglich nur V. 8b.9a und V. 10a.b umfassende Strophe erweitert hätten.¹⁶

Wie dem auch sei, aus den Beobachtungen zur Struktur des Psalms ergeben sich die Vorbedingungen, nach denen die Mittelpassage zu rekonstruieren ist. Da auf so engem Raum keine großen Formabweichungen zu erwarten sind, vielmehr die Strophik solcher Psalmgebete erfahrungsgemäß relativ konsistent ist, ist es wahrscheinlich, daß der Mittelteil nach dem gleichen Muster angelegt war. Das würde heißen, daß für den Zwischentext folgendes vorauszusetzen ist:

- a. Verse im 4+4-Metrum;
- b. deutliche Parallelismen;
- c. zwei vierzeilige Strophen für die zehn überlieferten Zeilen,

¹² Vgl. dazu und zur 6. Bitte des Vaterunsers (Mt 6,13); J. Carmignac, *Recherches sur le "Notre Père"* (Paris 1969), 285, und jetzt besonders E. Jenni, Funktionsverbgefüge und Kausativ, in FS-J.M. Lochman, ThZ 48 (1992), 77-88.

¹³ Nicht so in einigen Strängen der Versionen. MT las wohl אלהים אדני "Gott; Herr", 11QPs^a bietet das althebräische Tetragramm und אדני "JHWH, (mein) Herr".

¹⁴ V. 8a, locker gefügt als Nominalsatz mit doppeltem Vokativ (metri causa?), ist konventionell und formelhaft, vgl. Ps 25,15; 123,1.

¹⁵ Sowohl der Ausdruck חֶקֶץ בַּיָּד pl. 'Stellholzteile der Vogelfalle' wie פֶּעַל אֵין scheinen expegetisch aus פֶּחַ יָקֵשׁ (V. 9a) bzw. רָשָׁעִים (V. 10) gewonnen worden zu sein.

¹⁶ Nach C.A./E.G. Briggs, L. Jacquet u. a. ist V. 10 aus sachlichen Gründen möglicherweise eine Glosse.

vielleicht mit Überschuß wie bei V. 8-10;

d. strophenbezogene Teilthemen oder Gebetsmotive.

Es versteht sich, daß dieses Strukturmuster nur als Ordnungsprinzip für die Textstücke aus V. 4ff. verwendbar ist und flexibel gehandhabt werden muß; daß im einzelnen Textschäden und -verluste in Rechnung zu stellen sind, und daß vor allem die neben MT wichtigsten Textzeugnisse von 11QPs heranzuziehen sind. Die Evidenz einer Lösung besteht darin, daß bei Beachtung aller Vorgaben dieser Gebetstext den einheitlichen Sinn wieder gewinnt, den er einmal gehabt haben muß.

II

Das erste Verspaar nach Strophe II könnte V. 4ay.b gebildet haben, wenngleich der Parallelismus nicht so offen zutage liegt wie bei den vorigen Zeilen:

".... mit Männern, Übeltätern;
und ich koste nicht von ihren Leckerbissen."

Gleiche Bezugspersonen lassen gleichen Sachverhalt vermuten, der in 4D konkret, in 4C nur andeutungsweise angesprochen wird. 4C, ohnehin metrisch sehr knapp, könnte am Anfang einen Textverlust erlitten haben, denn es fehlt die eröffnende Aussage. Diese muß angesichts der Parallelität negativen Sinn gehabt und eine Distanzierung zum Ausdruck gebracht haben. Dabei scheint die Bezeichnung "Übeltäter" (פְּעֻלֵי אֵין) wie in dem des sekundären Zusatzes verdächtigen V. 9b als Klischee der üblichen Schwarz-Weiß-Malerei eher eine Lücke zu füllen als zur ursprünglichen Textgestalt zu gehören.¹⁷ Im überlieferten Text wäre eine Reihenfolge 4D.4C ja auch leichter verständlich. All das läßt eine Lücke vermuten, die nicht mehr zu schließen ist, die aber ein Leugnen der Gemeinschaft mit "Männern", nach 4D bei luxuriösen Mahlzeiten mit zweifelhaften Speisen, zum Inhalt haben mußte. מַנְעָמִים ist ein Hapax mit offenbar nur phönizischen Äquivalenten¹⁸ - ein auffälliges Merkmal der Sprache dieses Psalms.¹⁹ Konjekturen wie אֵל אֲבָרָה - von - בָּרָה I, parallel zu לָחֵם II "speisen", "kosten" im Sinn von "essen" - wären denkbar und würden zu der א-Alliteration der Zeile zur Betonung der konfessorischen Ich-Aussage (<אֵי) gut passen.

¹⁷ Nach M. Bittenwieser, 735.739; E.A. Leslie, 344 u. a. gehörte in diese Lücke ursprünglich Ps 139, 21.22.

¹⁸ HAL, 570.

¹⁹ Vgl. אִשִּׁים (Pl. v. אִשָּׁה), als Negation, דָּל (hebr. דֶּלֶת 'Türflügel', HAL, 212), נָעַם und dazu R. Tournay, VT 9 (1959), 63 (61 n. 2).

Schwerer auszumachen ist das zweite Zeilenpaar der zu erwartenden Strophe III. Denn V. 5aα schlägt ein anderes Thema an. Es geht um ein Schlagen und Züchtigen. Erst V. 5aß springt augenfällig wieder zum Thema "Mahlzeit" zurück. Einmal dadurch, daß die negative Formulierung (mit אֵל) wieder auftaucht; zum andern dadurch, daß die Mahlzeiten von V. 4 als festlich im ägyptischen Sinne geschildert werden, indem die Teilnehmer mit Salböl, d.i. doch wohl mit einem Salbkegel auf dem Kopf, geschmückt sind (vgl. Ps 45; 133). 5B ist dann mit

"Kopfsalbe schmücke²⁰ mein Haupt nicht"

wiederzugeben, auch wenn LXX und Syr das erste ראש als ראש gelesen zu haben scheinen. Dies liegt im Trend der schon angedeuteten Diskriminierung.

Ob der Vers auf der Basis eines der Ahiqar-Sprüche, der die Prügel des Weisen für willkommen, das Parfüm des Toren für verwerflich ansieht,²¹ gerettet werden kann, ist sehr fraglich. Denn erstens spricht hier kein Lehrer, sondern ein von der Prügelstrafe Betroffener, was einen Unterschied ausmacht (man ziehe auch V. 3f. heran), und zweitens ist diese Deutung nur zu gewinnen, wenn man den Text wie z.B. H. Junker anders gliedert und mit אֵל יי eine neue Zeile beginnen läßt: "Nicht soll mein Haupt sich sträuben, daß noch mehr (komme)"²², was m. E. die Sache nicht erhellt. Drittens aber halten wir den Psalmisten nicht für einen Masochisten, der die gefürchtete Stockstrafe für eine "Gnade" oder "Güte" (חֶסֶד) erklärt oder mit der festlichen Parfümierung durch Salbe vergleicht.

Näher liegt die Möglichkeit, in V. 5b das zweite Versglied zu suchen. Doch da sträubt sich der Wortlaut des MT. Zwar das affirmative כִּי, zusammen mit עוד in starker Betonung: "Ja, noch immer"²³, sowie der neue Bezug auf die "Übeltäter", die "Männer" und "ihre Übeltaten" (רְעוּתֵיהֶם), weisen beide auf 4A.B zurück. Doch der Ausdruck וְהַפְלֵתִי "und mein Gebet", der in 11QPs^a merkwürdigerweise als וְהַפְלֵתִי²⁴ erscheint, macht Mühe. Gewiß las der MT "und mein Gebet (steht) gegen

²⁰ אָנַח <נִי pi. 'schmücken' (HAL 621), nicht נָח hi. 'wehren'. Etwas anders A. Caquot, der es von נִי* hi. 'einfetten' ableitet (19).

²¹ Vgl. R. Tournay, VT 9 (1959), 58; ders., RB 90 (1983), 322.

²² H. Junker, Bib. 30 (1949), 204; ähnlich F. Nötscher, 278.

²³ A. Caquot, PosLuth 20 (1972), 20. Vgl. W. Richter, Grundlagen der althebräischen Grammatik III (ATS 13; St. Ottilien 1980), 170f.

²⁴ Sic, nach dem Faksimile. - Nach HAL gibt es ein Verbum לָפַח, das im q. 'erstasten' heißt (507). Doch scheint es sich in 11QPs^a um einen Schreibfehler zu handeln (Vertauschung von פ und ל).

ihre Übeltaten" und dachte an V. 1f.: das Gebet als Bollwerk gegen die Attacken der Übeltäter.²⁵ Doch wo bleibt der Zusammenhang mit den inkriminierten Festmählern, an denen der Beter nicht teilgenommen zu haben beteuert? Wir schlagen vor, mit H. Gunkel²⁶ und nach HAL²⁷ תַּפְלִי(ה) zu lesen, was in HAL mit "Fades, Anstößiges" umschrieben wird, was aber auch noch deutlicher mit "Abgeschmacktes", "Ekelhaftes", "Abscheuliches" wiedergegeben werden kann.²⁸ Bleibt als doch wohl überwindbares Hindernis das ו copulativum.²⁹ Zu übersetzen wären die Verszeilen:

"Kopfsalbe schmücke mein Haupt nicht!

Ja noch gilt: (Und) ich habe Abscheu vor ihren Übeltaten."

Die Strophe III wäre vollständig. Die chiasmische Struktur 4A.4B/5B.5C spricht für eine derartige Rekonstruktion.

Nun ergibt sich die Frage: Gehört das Kolon 5A vielleicht zu einer Strophe IV mit dem Thema "Strafe", "Züchtigung"? In der Tat bleiben die in V. 6 folgenden Aussagen, die sogar von der masoretischen Gliederung als Vierer eingestuft werden, ganz im Rahmen dieses Themas. 6A zeigt Richter beim bzw. im Strafvollzug; 6B weist auf das Plädoyer des Psalmisten; 7B spricht von der Todesstrafe. Nur 7A scheint herauszufallen. Dort ist gleichnishaft von einem die Rede, "der die Erde pflügt und spaltet". Diese Zeile ist rätselhaft. Doch ist ja ohnehin ein Kolon überzählig. Sachlich sinnvoll lassen sich als Parallelen zusammenfügen: 5A+6B/6A+7B, in Worten:

"Mich schlage der Gerechte (mit) Gnade³⁰ und züchtige,
und man wird hören, daß meine Worte gut sind.

²⁵ B. Hartmann korrigiert und übersetzt: "Denn meine Gebete feien/schützen gegen ihre Bosheiten." *qww^edu*", abgeleitet von *wd*, 27f. R. Tournay schlägt vor: "êdî (cf. *Job*, XVI, 19) 'mon témoin' ... Car mon témoin, c'est ma prière contre leurs malices" (RB 90 [1983], 323f.), übernommen von L. Jacquet, 647f.

²⁶ 598.

²⁷ 1634f.

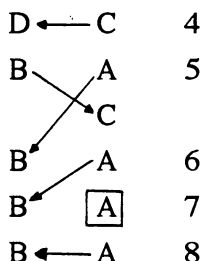
²⁸ Die Wortgruppe תַּפְלִי hat vermutlich mit der Grundbedeutung 'Speichel', 'speien' zu tun (arab. *tufl*, *tafala*).

²⁹ A. Caquot, *PosLuth* 20 (1972), 20 verweist auf eine parallele Konstruktion in *Prov* 24,27 hin.

³⁰ Oder Ausruf: "Gnade!"? Vorgeschlagen wird auch, parallel zu הַסֵּד צְדִיק "ein Frommer" (mit Versetzung von ו) zu lesen (BHS).

Hinabgestürzt von der Hand (Fels)³¹ ihrer Richter,
ihre³² Gebeine sind gestreut vor das Maul³³ der Scheol³⁴."

Diese Zusammenstellung bedarf einiger Erläuterungen. Einmal ist auffällig, daß das Textschema



eine Verwerfung anzeigt, welche den Text sehr früh schon und jedenfalls vor LXX und 11QPs^a erfaßt und beeinträchtigt haben muß. Sie besteht darin, daß die Zeile 5A ihren ursprünglichen Platz räumen mußte und zu 4C.D versetzt wurde. Ein Motiv für die Umstellung ist schwer auszumachen. Es könnte aber in der Anziehungskraft der polaren Begriffe "Übeltäter" und "Gerechter" gesehen werden, die einen Abschreiber oder Benutzer zu einem folgenschweren Eingriff verführte, ein offenbar mehr unbewußter oder emotionsbedingter Vorgang, der darauf schließen läßt, daß man den Psalm in seiner Konkretheit schon bald nicht mehr verstanden hat.³⁵

Zweitens ist zu vermuten, daß die drastische Schilderung einer Hinrichtung in 6A.7B auf ein Zitat zurückgeht. Nicht nur, weil die perfektischen Tempora³⁶ die Zukunft vorwegzunehmen scheinen, sondern auch, weil eine derart grausame Beschreibung den Schutz der Verfrem-

³¹ "Fels" ist wahrscheinlich doch eine eingeschobene Glosse. Andere Möglichkeiten überzeugen nicht, so z. B. *סֶלַע* = Gott. B. Hartmann, Studie, 29 übersetzt: "Sie werden durch das (Löse-)Geld ihres Richters freigesprochen".

³² MT: "unsere", 11QPs^a: "meine", LXX z.T. und Syr: "ihre Gebeine". Liegt ein Zitatzwang vor? S. u.

³³ פֶּה 'Mund' ist das Leitwort des Psalms, vgl. Mund, Lippen (V. 3), Speichel (V. 9), die Verba dicendi et edendi, dann נֶעַם (V. 4 u. V. 6) etc. In diesem Kontext hat der Ausdruck לִפֵּי שְׁאוֹל einen besonderen Klang.

³⁴ 11QPs^a schreibt: אֲשָׁוִיל.

³⁵ Sollte dies die auslösende Ursache der Textentstellung gewesen sein, wäre als Motiv ein Reflex, bedingt durch das geläufige Typenschema, anzunehmen.

³⁶ S. u. III. Dort weitere Überlegungen zu der Verszeile.

dung nötig hat, den das Zitat bietet, vor allem aber, weil es nicht ganz unwahrscheinlich ist, daß mit den Äußerungen des Beters in V. 6b jene aus vorgegebenen Worten beruhenden Prognosen gemeint sind, die sich als "gefällig" und richtig erweisen.

Drittens scheint es für die überzählige Zeile V. 7a immer noch die einleuchtendste Erklärung zu sein, sie als kommentierende Glosse aufzufassen³⁷, möglicherweise als Interlinearzeile, die sowohl zu dem Sturz vom Felsen (mit LXX: כָּמִי פֶלֶא "wie ein Mahlstein") in V. 6a wie zu dem Acker der Totengebeine vor dem Eingang zur Unterwelt (ס': "wie ein Bauer"³⁸, wenn er das Land aufreißt [=pflügt]) in V. 7b Verständnishilfen bieten will. Sicherer allerdings kann nicht gesagt werden.³⁹

Viertens sucht die letzte Strophe V in VV. 8-10 noch im Strudel der bösen Gedanken der Strophe IV Halt, indem sie nach der helfenden Hand greift:⁴⁰ Nach V. 4 findet der Psalmist jetzt wieder zur Gebetsanrede zurück - Zeichen dafür, daß im Teil der Strophen III-IV seine ganze Aufmerksamkeit anderen Dingen galt.

III

Ausgehend von der ursprünglichen literarischen Einheitlichkeit des Psalmtexts ist eine Untersuchung der Zeitverhältnisse⁴¹ von Nutzen. Sie kann im Blick auf das rekonstruierte Formgefüge zur Probe aufs Exempel werden. In der Vergangenheit haben die Psalmenausleger selten Wert auf die genaue Erfassung der Tempora und ihrer Funktion gelegt. Oft wurden sie ganz vernachlässigt oder ignoriert. Da ist es dann kein Wunder, wenn die Auslegung die zeitliche Tiefenschärfe und damit die lebendige Plastizität der Szenerie verfehlt, die gerade für die individuellen Gebetstexte charakteristisch ist.

³⁷ Als Interpretament zu נפִירָו nach A. Caquot, *PosLuth* 20 (1972), 24f.

³⁸ ὡς γεωργός s. BHS.

³⁹ B. Hartmann, *Studie*, 31 übersetzt mit mythischem Hintergrund nach dem ugaritischen Baal-Mot-Zyklus wie J.B. Burns, *VT* 22 (1972): "Sobald er die Erd(kruste) aufbricht und spaltet, werden unsere Gebeine aus dem Mund des Totenreiches hervorkommen/auferstehen".

⁴⁰ Vgl. dazu jetzt auch Chr. Marschies, "Ich aber vertraue auf dich, Herr!" - Vertrauensäußerungen als Grundmotiv in den Klageliedern des Einzelnen, *ZAW* 103 (1991), 386-398.

⁴¹ Methodisch vorbildlich R. Bartelmus, *Tempus als Strukturprinzip*. Anmerkungen zur stilistischen und theologischen Relevanz des Tempusgebrauchs im "Lied der Hanna" (1 Sam 2, 1-10), *BZ* 31 (1987), 15-35; W. Groß, *Von YHWH belagert*. Zu Ps 139, 1-12, in: *FS G. Stachel* (Mainz 1987), 149-157.

Ps 141 ist ein solches Gebet und gehört insofern zur Textsorte "Rede". Sein temporales Strukturgefüge ist infolgedessen bezogen auf den Standpunkt des Sprechenden (oder Aufschreibenden), und alle Verbformen sind aus diesem Bezugssystem zu erklären.

Aufs Ganze gesehen ist der Psalm bestimmt von imperativischen Verbalformen. Man zählt vier Imperative⁴² und zwei negierte Jussive der 2. Person⁴³. Sie geben dem Gebet seinen appellativen Grundzug. Sie zeigen den Beter ausgerichtet auf die unmittelbare Zukunft. Was er erbittet, hat für ihn Dringlichkeit. Drei Imperative haben Adhortativformen.⁴⁴ Er mahnt zur Eile (V. 1). Offenbar tut Eile not. Es ist darum anzunehmen, daß auch die Bitte um eine wirksame Kontrolle für den Mund (V. 3) und um Bewahrung vor Versuchung (V. 4) sich ebenfalls auf die unmittelbar bevorstehende Zukunft beziehen und nicht auf ferner liegende Situationen einer wie immer gearteten kulinarischen Verlockung. Das heißt: sie beziehen sich nicht auf die in 4A.B und 5B.C erwähnten festlichen Gelegenheiten, vielmehr auf die gegenwärtige oder augenblicklich eintretende Situation des Betenden selbst. Ihr gelten demnach auch die Imperative von V. 8f. Die dringliche Bitte um Bewahrung vor gefährlichen Fallen, die Bitte, die Seele möge nicht unwiederbringlich ausgeschüttet werden (V. 8), werden nur ernst genommen, wenn man sie auf eine aktuelle Bedrohung und Entscheidung auf Leben und Tod bezieht.

Ebenfalls an den Augenblick der Gegenwart gebunden sind die sog. Koinzidenzfälle der performativen Perfektformen in der 1. Person in V. 1: "dich rufe ich (hiermit)" und in V. 8: "bei dir suche ich (hierdurch) Zuflucht", wenngleich vor allem der letztere Ausdruck auch als perfektisch konstatierend aufgefaßt werden kann. Die übrigen Perfektformen stehen mit Ausnahme der beiden *Nifal*-Formen in V. 6a und V. 7b in abhängigen Sätzen und sind je nachdem relativisch als Perfectum consecutivum (V. 6b) oder als Vorzeittempus zu übersetzen (V. 6b; V. 9a). Das Klappnetz *ist* schon aufgestellt; die Worte des Psalmisten *werden* oder *sollen* Gehör finden, und es *wird* sich zeigen, daß sie "angenehm" *sind* oder auch *waren* (im Rückblick).

Nur die beiden *Nifal*-Perfekte machen Schwierigkeiten. Genau genommen blicken sie auf bereits Geschehenes zurück. Doch zum Zeitpunkt des Gebets kann die Hinrichtung noch nicht vollzogen sein, die V. 6a und V. 7b im Auge haben. Es gibt - soweit ich sehe - drei Lösungsmöglichkeiten: 1. V. 6a und V. 7b sind prognostische Aussagen.

⁴² 2 x V. 1; 1 x V. 3; 1 x V. 9.

⁴³ 1 x V. 4; 1 x V. 8.

⁴⁴ 2 x V. 1; 1 x V. 3.

Die Tempora sind als Perfecta prophetica zu deuten.⁴⁵ 2. V. 6a und V. 7b waren ursprünglich der Abschluß des Psalms, der resümierend das Schicksal der Frevler festhält. 3. V. 6a und V. 7b beziehen sich auf unbekannte Vorgänge außerhalb der Situation des Psalmisten, d. h. sie sind als Zitat zu verstehen.⁴⁶ Lösung 1 fällt m. E. aus. Ein Perfectum propheticum ist bisher nicht sicher nachgewiesen. Lösung 2 verlangt Umdispositionen in der Strophenordnung, wodurch sich ein hartes Nebeneinander mit V. 10 ergäbe. Wir neigen Lösung 3 zu.

Es bleiben noch die Imperfektformen.⁴⁷ Deutlich ist der jussivische Charakter der genannten Formen in der 2. Person. Ein solcher kann den Belegen in V. 2 und V. 10 vom Kontext her ebenso ohne weiteres zuerkannt werden. Das Gebet *soll* dem Rauchopfer gleichgestellt und *soll* so anerkannt werden, was nicht heißt, daß kultische Ritualien grundsätzlich verworfen würden. Im Gegenteil.

Die Frevler *sollen* in ihre eigenen Netze fallen.⁴⁸ Jedenfalls ist es der Wunsch des Beters. Die Deutung von V. 10b ist nicht ganz klar. Es scheint eine poetische Satzverkürzung vorzuliegen.⁴⁹ עד אעבור jedenfalls ist als Finalsatz zu erklären und am besten mit "solange, bis daß ich vorüberziehe", wiederzugeben⁵⁰, wobei der Sturz oder die Inhaftierung der Frevler Thema des Haupt- und Wunschsatzes in V. 10 sind.

Die beiden Verbformen mit Suffixen in V. 5 beziehen sich auf konkrete Ereignisse der unmittelbaren Zukunft. Sie sind nicht - auch wenn man V. 5a mit V. 6b als Konditionalgefüge verstehen will - zeitlos gültige Lehrsätze, wie es der Vergleich mit den Ahiqar-Sprüchen suggeriert. Dem Beter steht solches Schlagen durch den "Gerechten" drohend bevor - wahrscheinlich im Zusammenhang eines hochnotpeinlichen Verhörs, zu dem offenbar auch Folterungen gehörten. Er nennt es "Zurechtweisung", "Strafe", "Züchtigung".⁵¹

Ein Problem bilden die beiden Imperfektformen in V. 4b (יִבְלֶה אֶלְלָחִים)⁵² und in V. 5a (אֶל־יָי) eigentlich nicht. Sie sind als Prekativ oder Jussiv zu verstehen und modal als Wünsche zu übersetzen: "ich werde (will) nicht kosten"; "es wird (soll) mein Haupt nicht schmük-

⁴⁵ Vgl. auch A. Caquot, PosLuth 20 (1972), 23f. zum Perfekt in V. 6. Er sieht in V. 7 das Zitat der "angenehmen Worte" von V. 6b.

⁴⁶ Dem entspräche als Funktionsbestimmung die Erfahrung von Sachverhalten von genereller Gültigkeit.

⁴⁷ 1 x V. 2; 3 x V. 5; 1 x V. 10.

⁴⁸ Die mt Fassung ist wohl distributiv gedacht: "jeder in seinen eigenen Netzen".

⁴⁹ Oder gehört יחד vor den אֶתנֶה? "Sie sollen alle zusammen fallen"?

⁵⁰ Vgl. HAL, 743.

⁵¹ HAL, 391f.

⁵² GK § 109; GB¹⁸, 109

ken. Sie drücken feste Vorsätze aus und formulieren mit direktem Ich- und Jetzt-Bezug. Die präsentisch-futurische Wiedergabe stößt sich aber mit der Intention der Aussage, vor allem von V. 5b. Denn der Beter will ja gerade den offenbar bereits vorgebrachten Vorwurf der Kommunikation und Kooperation mit den "Männern" bestreiten und nicht neue Vorsätze für die Zukunft präsentieren. Die Lösung dieser Schwierigkeit könnte man darin sehen, daß es sich hier um ein Selbstzitat handelt, wobei der entsprechende Hinweis - אִמְרֵי oder נִדְרֵי o.ä. - in der Lücke zwischen 4B und 4C den Turbulenzen bei der Textumstellung zum Opfer gefallen wäre.⁵³ Dann wären die Zeilen 4C.D.5B aus Strophe III als Wiederholung früher geäußerter Vorsätze anzusehen, in der Absicht, dadurch eventuelle andere, durch Folter verfälschte Aussagen im voraus zu entkräften. Möglicherweise sind es ja auch die in V. 6b erwähnten Worte, die Gefallen finden, weil sich erweist, daß sie eingehalten worden sind.⁵⁴ 5C würde die Vorsätze als "noch immer gültig", d. h. solange ihm noch eine freie Äußerung möglich ist, mit der drastischen Aussage bestätigen, daß er auch jetzt noch auf die genannten Verlockungen "spuckt".

IV

Ps 141 ist demnach das Gebet eines Individuums. In dem "Ich" spricht sich, jedenfalls ursprünglich, ein bestimmter, wenngleich anonym er einzelner Mensch aus und gibt betend Einblick in sein Geschick. Der Text bezeugt persönliche Anliegen und Wünsche.

Der Versuch, den Text ursprunghaft kollektiv, d. h. primär als Ausdruck einer Gemeinschaft zu verstehen,⁵⁵ scheitert m. E. daran, daß dann die konkreten Aussagen ins Bildliche verschoben und dadurch mißverstanden werden. Ist alles uneigentlich gemeint, die Aussage vom Schlagen und Züchtigen, vom Essen und Salben, von Abscheu vor Festen, von der verschütteten Seele, aber auch vom Klappnetz des Voglers, mit dem in der Regel nur *ein* Vogel auf einmal gefangen werden kann?⁵⁶ Ist es nicht näherliegend, anzunehmen, daß das Szenario, auf das sie alle weisen, ein Einzelschicksal ist, eine Ich-Geschichte, von der dieses Dokument Zeugnis ablegt? Ich glaube, man muß diese

⁵³ Der α -Alliteration in der Zeile käme ein אִמְרֵי gelegen, s. o. Anm. 9.

⁵⁴ Eine Erwägung anderer Art o. II.

⁵⁵ So z. B. A. Caquot, *PosLuth* 20 (1972), 26: "c'est un poème de captivité, exprimant l'espoir collectif d'Israël ..."

⁵⁶ Vgl. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen* (Zürich, Einsiedeln, Köln ²1972), 78ff. (יָדֵי פֶחַ "Arme [Bügel] des Klappnetzes").

Frage bejahen. Doch dann wäre eine einheitliche Situation vorauszusetzen. Von ihr ist in diesem letzten Teil zu sprechen.

Zum Szenario gehören als Akteure außerhalb des Gebets zunächst die mit dem im Hebräischen seltenen Plural bezeichneten "Männer" oder "Herren"⁵⁷. Sie werden als Übeltäter gebrandmarkt (V. 5). Ob sie mit den in V. 9 genannten Übeltätern identisch sind, muß bezweifelt werden. Denn diese sind identisch mit den Jägern und Fallenstellern, den "Frevlern" (רשעים) von V. 10. Beide Übeltäter-Stellen sind zudem verdächtig, nicht ursprünglich zu sein.⁵⁸ Und in der Tat verwirren sie die Konstellation der Beteiligten durch ihre Qualifizierung. Die "Herren" sind offenbar die Herren der Feste und Veranstaltungen, an denen teilzunehmen sich der Psalmist verboten hat. Die Frevler aber sind jene, die ihm solche desavouierende Beteiligung fälschlicherweise vorgeworfen haben, um ihm daraus einen Strick zu drehen oder: in eine Falle zu locken (V. 9f.). Gefährlich ist das indes nur dann, wenn daraus eine Anklage entsteht, die, wenn sie entsprechend munitioniert ist, letzten Endes zu Verurteilung und Hinrichtung führen konnte. 1 Kön 21 und Dtn 13 bieten klassische Beispiele dafür. Der Beter scheint dies zu fürchten, wie aus V. 1f. und V. 8ff. hervorgeht, und wie er es in V. 6a und V. 7b bedrohlich an die Wand malt.

Offenbar aber ist er sich seiner Sache gewiß. Was er allerdings befürchtet ist wohl, daß ihm die Beweismittel für seine Unschuld fehlen könnten. Im Gebet beruft er sich - falls die Rekonstruktion von V. 4f. zutrifft - auf bestimmte Vorsätze, die er immer vertreten hat und seine Einstellung zeigen, die von Abscheu gegenüber diesen Versuchungen immer schon geprägt war und noch ist. Im eigentlichen Sinne aber fürchtet er, daß er sich durch ein unbedachtes "böses" Wort selbst belasten könnte (V. 4). Die Wache an der Tür der Lippen gilt ja nicht den köstlichen Speisen - wie man im Blick auf V. 4b vermuten könnte. Die hat er ja doch betontermäßen von sich ferngehalten, also fernhalten können. Dazu hatte er Willensstärke genug. Wohl aber hat er offenbar im Zusammenhang mit der Untersuchung seines Falls ein Verhör und die damit verbundene "Züchtigung" zu fürchten. Er ist sich nicht sicher, ob er sich da nicht zu der Aussage hinreißen läßt, "Taten im Frevvel begangen zu haben"⁵⁹, wie es V. 4b ausdrückt (vgl. V. 6b).

⁵⁷ Der seltene (phön.) Plural im AT nur Jes 5,3; Prov 8,4; Ps 141,4. Als Bedeutung ist wohl nach Ps 4,3; 49,3; 62,10 (בני איש) 'Vornehme', 'Reiche' o. ä. anzunehmen.

⁵⁸ Zu V. 4aγ und V. 9b o. II.

⁵⁹ Der Passus עללות עלולות in V. 4aβ scheint vom Kontext her neu bestimmt werden zu müssen. Deutlich meint עללות "Taten" und ist wie להעוול von עלל I 'tätig sein' abzuleiten. Ob aber die singuläre *Hitpōel*-Form (Inf.) wie die *Hit-*

Die Annahme, daß Folterungen zum Verhör gehört haben, muß als wahrscheinlich, wenn nicht als sicher gelten.⁶⁰ Nach V. 5a ist sie für den Beter eine unausweichliche Tatsache. Subjekt des Verhörens ist der "Gerechte" bzw. der "Fromme". Gemeint sind wohl unbescholtene Personen aus der Gemeinde, die mit dem Fall beauftragt waren, möglicherweise auch Experten wie Priester. Ob diese Personen mit den in V. 6a erwähnten "Richtern" identisch sind, ist möglich, hängt aber davon ab, ob man in V. 6a ein Zitat erkennt. In V. 6a jedenfalls sind es die Richter der Verurteilten (שפטים).⁶¹ Nach altisraelitischem Prozeßrecht fungieren ja auch die Richter ex officio zugleich als Henker, die nach V. 6a und V. 7b die Verurteilten vom Felsen (?) gestürzt haben (oder stürzen sollen).⁶²

Also doch ein Gerichtsverfahren? Wir nehmen an, daß der Psalmist 141 vor einem solchen steht. Denn auch die Erfolgsaussichten werden in der Perspektive der Alternative: sie (V. 6f.10a) oder ich (V. 8b.10b) dargestellt, so wie es im Bild vom Fallen in die eigenen Netze hier und anderswo zum Ausdruck kommt.⁶³ Bekanntlich entspricht dies der Logik des Zeugenrechts. Die Strafe soll der falschen Anklage entnommen werden. Die Frage ist dann nur: Erwartet der Beter Hilfe von einem Gottesurteil im Ordal? Die Frage ist nicht sicher zu entscheiden.⁶⁴

paël-Formen die Bedeutungskomponente "mutwillig" bzw. "wiederholt" besitzt (so HAL, 789), ist fraglich. Offenbar ist ein עלל III anzunehmen. Vielmehr eignet dem *Hiipœl* des Verbums עלל I die Funktion des Vorgebens, des Tuns-als-ob, und d.h. im Zusammenhang als Apposition zu לדבר רע - des Vorgebens, etwas getan zu haben, bzw. der erzwungenen Falschaussage und Selbstbeschuldigung, "Taten in Frevel" oder "Taten als vollführt zu Unrecht bekennen". Die nächste Parallele findet sich in Dtn 22,14.17: שים עלילה דברם "Taten in Worten vorbringen", d. i. "einer Person zur Last legen". Entsprechend Ps 141,4: "sich selbst zur Last legen".

⁶⁰ Vgl. Jer 37,15; Mt 15,16ff.par.; Joh 19,1ff. Nach Ps 142,8 war der "Kerker" (קֶסֶר) der Aufenthaltsort des Psalmisten in "Untersuchungshaft". Die Frage der Folter wird in der Literatur so gut wie gar nicht diskutiert. Am nächsten kommt B. Duhm, der von "Stäupung", aber dann auch von "(moralischen) Kopfnüssen" (!) spricht (464).

⁶¹ שפטים pl. in vergleichbarem Kontext Ps 109,31: "mich zu retten vor den Richtern meiner *נפש*", d. h. den Richtern, die zu Henkern werden. Vgl. H. Niehr, Herrschen und Richten. Die Wurzel špt im Alten Orient und Alten Testament (fzb 54; Würzburg 1986), 161.

⁶² Man erwartet als Strafe eigentlich die Steinigung. Ist der Ausdruck "Gestürzt werden mittels eines oder neben einem Felsen" (בְּדִיר־סֶלַע) von daher zu verstehen? Oder gab es als Alternative das Hinabstürzen vom Felsen, wie es Stellen wie Ps 35,5; 36,13; 56,14; 116,8 und 141,6 vermuten lassen?

⁶³ Z. B. Ps 7,16; 35,8; 57,7 u. a.

⁶⁴ Vgl. A. Weiser, 561; H.-J. Kraus, 1109f. u. a.

Gewiß bittet er um einen helfenden Eingriff, zu dem sein Gott herbeieilen soll. Die Bitte um Bewahrung durch Stärkung der Selbstdisziplin und durch Abwendung belastender Eigenaussagen spricht aber doch eher dafür, daß er sich ein indirektes Intervenieren zu seinen Gunsten vorstellt.

Das Prozeßthema ist ein sakrales. Die vorgebrachten Anklagen müssen ihres bedrohlichen Gewichts wegen auf Ketzerei, Apostasie, Gottesverleugnung o. ä. gelaute haben, festgemacht an der Teilnahme an fremdreligiösen Veranstaltungen wie etwa orgiastischen Kultmählern. Die untersuchenden Instanzen der "Gerechten" und "Richter" sind offenbar noch nicht tätig geworden, so daß sich die Frage nach gottesgerichtlichen Entscheidungshilfen noch nicht gestellt hat. Es ist anzunehmen, daß Ps 141 wie die andern Zeugnisse seiner Gruppe 139-143⁶⁵ ursprünglich aus solchen Zusammenhängen stammt. Ps 141 ist ein Zeugnis des Glaubens, der darauf vertraut, daß Gott zum Erweis der Unschuld vor Gericht und zum Schutz des Lebens helfend eingreifen wird.

V

Die Übersetzung des rekonstruierten Primärtextes von Ps 141 lautet:

JHWH, dich rufe ich; eile doch zu mir!

Achte auf meine Stimme, wenn ich rufe!

Dargebracht werde mein Gebet als Rauchopfer vor dir,
mein Heben der Hände als Abendgabe.

Stelle, JHWH, eine Wache für meinen Mund,
einen Posten vor die Tür meiner Lippen!

Neige mein Herz nicht zum bösen Wort:
Taten begangen zu haben im Frevel!

(Ich habe gesagt:) ... mit Männern,
und ich koste nicht von ihren Speisen!

Kopfsalbe schmücke mein Haupt nicht!
Ja, noch gilt: Ich habe Abscheu vor ihren Übeltaten!

Mich schlage der Gerechte (mit Gnade) und züchtige,
und man wird hören, daß meine Worte gut sind:

Hinabgestürzt von der Hand ihrer Richter -
ihre Gebeine sind gestreut der Scheol zum Fraß.

⁶⁵ Die Anregungen von E. Zenger, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung? in: Ein Gott, eine Offenbarung, FS N. Füglistner (Würzburg 1991), 397-413 (bes. 403) möchte ich im Blick auf diese Gruppe anderweitig aufnehmen. Vgl. auch N. Lohfink, Lobgesänge der Armen, SBS 143 (Stuttgart 1990), 101ff.

Auf dich vertraue ich; gieße meine Seele nicht aus!
Bewahre mich vor der Falle, die sie mir gestellt!
Die Frevler mögen fallen in die eigenen Netze,
zusammen - bis daß ich vorüber bin.

Im Verlauf seiner Geschichte sind folgende Änderungen eingetreten:

1. die Umstellung von V. 5 (5A) mit Zeilenverschiebungen als Folge;
2. ein Textverlust zwischen V. 4aß und V. 4ay (4B und 4C);
3. Glossierungen im Text von V. 6a (סלע) und von V. 7 (V. 7a);
4. Weiterungen als Nachbildungen: V. 8a, V. 9b;
5. Wortänderungen z. B. עצמי (vgl. 11QPs^a);
6. Hinzufügung der Gruppenüberschrift.

Der sich selbst aktualisierende »Jesaja« in Jes 56,9-59,21

Odil Hannes Steck

Ein begeisterter und begeisternder Augenmensch, der über einer Fülle fachlichen Wissens das Sehen nicht verlernt hat, der verlebendigen kann, was er wahrnimmt, der zeigen kann, was ihm aus der materiellen und geistigen Hinterlassenschaft des Alten Orients entgegengekommen ist, der in seinem Auditorium leuchtende Augen, belehrtes Staunen und kundiges Verstehen weckt - so möchte man den verehrten Jubilar nach dem Hören vieler Stunden seiner Vorträge und dem Ansehen mancher Hundertschaft seiner Diapositive in Worten einfangen mit Dank für eine eindrucksvoll erschlossene Welt, die den Lebensrahmen alttestamentlicher Texte erhellt. Die erste Begegnung dieser Art war für den »present writer« die Hamburger Antrittsvorlesung im November 1969, schon damals »bebildert«, der Martin Metzger den Titel »Himmliche und irdische Wohnstatt Jahwes« gab¹. Sie hat nicht zuletzt für die Thronvision Jesajas wesentliche Klärungen gebracht, die das theologische Profil der Aufzeichnung in Jes 6 schärfer erfassen lassen².

Wir nehmen diesen Beitrag des Jubilars zum Anlaß, uns selbst erneut Jes 6 zuzuwenden: Freilich nicht diesem, wie uns nach wie vor scheint, in allem wesentlichen jesajanischen Text selbst, sondern Spuren einer steuernden Nachwirkung dieser und anderer Aussagen aus dem Anfang des Jesajabuches in sicher jüngeren Teilen dieses Prophetenbuches. Der Ausdruck »steuernde Nachwirkung« soll, sehr vage formuliert, zunächst nur den vieldeutigen Befund festhalten, daß ältere Formulierungen des Buches später orientierenden Einfluß bei der Formulierung jüngerer Texte im selben Prophetenbuch gewonnen haben. Im Jesaja-

¹ Veröffentlicht unter demselben Titel in UF 2 (1970), 139-158; vgl. auch ders., Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament (AOAT 15; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1985), 349f.

² O.H. Steck, Bemerkungen zu Jesaja 6 (1972), in: ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien (ThB 70; München 1982), 149-170, dort besonders 156 Anm. 21.

buch gehört zu solch jüngeren Texten, wie immer sie entstanden ist, unzweifelhaft die Aussagenfolge Jes 56,9-59,21; daß auf ihre Formulierung nicht zuletzt Jes 6 eingewirkt hat, ist längst erkannt³. Wir wollen versuchen aufzuhehlen, wie diese Einwirkung näherhin zu bestimmen ist. Zusätzliche Beobachtungen führen freilich sogleich zu einer Erweiterung dieser Aufgabe. Mit ihren Licht-Aussagen und Mahnungen steht die Aussagenfolge Jes *56-59 überlegt vor der Heilsweissagung Jes *60⁴, in der die Licht-Thematik eine herausragende Rolle spielt. Auch die Aussagenfolge am Anfang des Jesajabuches, die Jes 6 umschließt, gipfelt in einem heilvollen Licht-Text (Jes 9,1-6). Ist diese Entsprechung beider Aussagefolgen Zufall? Oder ist sie Anzeichen, daß in Jes *56-59 vor Jes 60 nicht nur Jes 6, sondern Jes 6-9 oder gar Jes 1-9 - die jüngeren Formulierungen steuernd - nachwirken, und wie wäre solche Nachwirkung zu charakterisieren? - Im Versuch, auf diese Fragen eine Antwort zu finden, vergewissern wir uns im Folgenden zunächst einer hypothetischen Voraussetzung bezüglich der Textgenese von Jes *56-59, die sich in der Antwort bestätigen könnte (I), wenden uns sodann unabhängig davon Textbeobachtungen zum Einfluß von Jes 1-9 auf Jes *56-59 zu (II), und zwar schrittweise zuerst dem Einfluß von Jes 6 (1), dann dem der näheren Ecktexte Jes 5 und Jes 9 (2), danach dem der dazwischen liegenden Texte Jes 7 und 8 (3) und schließlich dem Einfluß von Jes 1-9 im ganzen (4), und versuchen zum Schluß eine erste Auswertung des Befundes (III).

I

Hinsichtlich der Genese von Jes *56-59 gehen wir durchaus überprüfend von der Voraussetzung aus, daß diese Aussagenfolge von Anfang an literarisch zur Einschreibung in ein Großjesajabuch entstanden ist, die Hypothese einer redaktionellen Entstehung also die ist, die dem Textbefund am ehesten gerecht wird; Beziehungen zu Jes 1-9 erscheinen im Rahmen desselben Prophetenbuches infolgedessen in einem eigenen Licht. In Bemühungen um Tritojesaja haben sich uns Anzeichen nämlich immer mehr verdichtet, daß es sich bei Jes 56,9-59,21 zusammen mit 60,17-22; 62,8f.; 63,1-6 um Textpassagen handelt, die in frühhellenistischer Zeit der redaktionellen Erweiterung eines überkom-

³ Vgl. zu Jes 57,15ff./Jes 6 z.B. H. Odeberg, *Trito-Isaiah* (Isaiah 56-66). A Literary and Linguistic Analysis (Uppsala 1931), 100f. 108.115f.; J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique II* (EtB; Paris 1978), 463; W.A.M. Beuken, *Jesaja deel IIIA* (POT; Nijkerk 1989), 83f.; s. auch O.H. Steck, *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203; Berlin/New York 1991), 30 Anm. 79; 176.193.198f.

⁴ Vgl. dazu Steck, *Studien*, z.B. 193.

menen Großjesajabuches (Jes *1-39.*40-55.*60,1-62,12) an dessen Ende dienen sollten; wir haben über diesen Vorgang, seine literarische und redaktionelle Eigenart und sein theologisches Profil andernorts ausführlich gehandelt⁵. Im Zuge unserer Untersuchungen hat sich hinsichtlich der Genese der Aussagen des weiteren nahegelegt, daß sich die literarisch-redaktionelle Formulierung dieser Textpassagen vielfach der produktiven Bezugnahme auf Aussagen der Prophetenbücher verdankt; allen voran natürlich Großjesaja selbst, dazu insbesondere Ezechiel sowie vor allem das literarisch auf Großjesaja folgende Jeremiabuch spielen eine einflußreiche Rolle. Selbst das prophetische Ich/Du, das in Jes 56,9-59,21 begegnet, ist mit Zügen der beiden Folgebücherpropheten ausgestattet (58,1; 59,21)⁶, während man bei *אמר אלהי* 57,21 im Jesajakontext an 7,13⁷ denken kann. Ist in solchen Bezugnahmen Zutreffendes wahrgenommen, dann stellt sich zumal für den Großjesajatextbereich selbst überdies die Frage, ob für die Bildung der Formulierungen nicht auch die Position der Texte zu beachten ist, ob also bei Jes *56-59, einem redaktionell geschaffenen Textkomplex am Ende eines Jesajabuches, nicht Bezugnahmen auf dessen bereits vorgegebenen Anfang eine besondere Rolle spielen; daß dieselbe Redaktion bereits in 1,27f. einen Vorverweis auf ihre eigentümliche Endperspektive in Jes *56-59 setzt, deutet in diese Richtung. - Wie aber ist die Art der Formulierungsbeziehungen von Jes *56-59 zu anderen Texten zu bestimmen und wie verhalten sich die Bezugnahmen zueinander? Man hat bei all diesen »Formulierungsanleihen« durchweg den Eindruck, daß es sich in Jes *56-59 nicht nur um das Einfließen geläufig gewordener Partikeln schriftprophetischen Sprachguts handelt, wie es aus ständiger Lektüre und Memorierung der Prophetenbücher in der Spätzeit verfügbar wird, sondern um bewußte Bezugnahmen auf prophetisch-literarische Fundstellen, bei der auch Position, Kontext, Sachaussagen dieser Fundstellen mitbewußt, mitverarbeitet sind und womöglich sogar durch überlegt gesetzte Gegenaussagen theologisch ergänzt oder überwunden werden sollen. Die Vermutung liegt nahe, daß bei solchen »Formulierungsanleihen« dasselbe Buch, das jetzt redaktionell erweitert wird, als der gegebene literarische Kontext den erst-rangigen Spendebereich für die Neuformulierungen bildet. Werden also die Nahkontexte und sachlich bzw. positionell wichtige Aussagen im eigenen Buch von den fortschreibenden Prophetentradenten für die Bil-

⁵ Ebd., 27-34.169-213.

⁶ Vgl. zu diesen beiden Stellen ebd., 29 Anm. 70. 32 Anm. 86. 34 Anm. 95; 207f.; O.H. Steck, Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterjesaja (FAT 4, 1992), 70f. und 168f.

⁷ *אמר אלהי* sonst noch im Jesajabuch 25,1; 49,4.

dung eigener Formulierungen zuallererst beachtet? Sind es prophetentransmissionsgeleitet unter der Voraussetzung, daß alle Prophetenbücherüberlieferung eine sachliche Identität und Übereinstimmung verbindet, wahrgenommene zeitgeschichtliche Erfahrungen und Erwartungen, die auf dem Boden der Querbeziehungen im eigenen Buch weiter zum Ausgriff auf Aussagen auch in anderen Prophetenbüchern führen, wobei womöglich die literarisch benachbarten besonderes Gewicht haben? Schon Jes 35 war uns heuristisch ein wesentliches Beispiel, das tiefe Einblicke in die redaktionelle Bildung von Formulierungen bei Prophetentradenten der spätsraelitischen Zeit gewährt.⁸

Darf man dieser Spur folgen, dann stellt sich die Frage, wie Vorgehensweise und hermeneutische Rahmenkonditionen solch produktivfortschreibender Tradentenprophetie bei Benutzung gegebener Prophetentexte von außerhalb oder innerhalb des eigenen, fortgeschriebenen Buches näher bestimmt werden müssen. Diese Frage nach dem historischen *Vorgang* der Genese solcher buchredigierender Eigenformulierungen, also danach, wie die redaktionelle Formulierungsbildung als solche abgelaufen ist und wie die Heranziehung bereits vorgegebener Texte im Verlauf dieses Vorgangs charakterisiert werden muß, ist bislang allerdings nur zu stellen. Der Weg zu einer Antwort führt zunächst nur weiter ins Unbekannte unter der drohenden Gefahr, daß der Exeget seine eigenen Konstruktionen für Rekonstruktionen des Historischen hält. Doch Versuche müssen gewagt werden. Ein solch bescheidener Versuch im kleinen Rahmen, sich hier ein wenig weiterzutasten, sei dem Jubilar zu Dank und Ehren im Folgenden dargebracht. Unsere Leitfrage dafür lautet: Haben bei der Formulierung von Jes 56,9-59,21 im Hinblick auf die (bereits literarisch vorgegebenen) Texte Jes *60-62 am Ende des Buches nicht gerade auch Hinblick und Orientierung an der Textfolge Jes 5.6-9, ja Jes 1-9 als solcher(!) im literarisch voranstehenden Anfang des hier zu erweiternden Großjesajabuches eine Rolle gespielt? Jes 1-9 als ein einflußnehmendes Textfeld gewiß nur unter mehreren - auch außerjesajanischen, die wir hier weitgehend vernachlässigen -, aber doch durch seine Anfangsposition im Jesajabuch besonders ausgezeichnet, das für die Formulierung von Jes *56-59 am Ende des Buches begangen wurde?

⁸ Vgl. dazu O.H. Steck, *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja* (SBS 121; Stuttgart 1985) und ders., *Studien*, 3ff.

II

Eine Reihe von Beobachtungen kann in diese Richtung weisen. Heuristisch am Anfang stehen Wortbezüge von Jes *56-59 auf Jes 1-9, die über bloße Vokabularentsprechungen hinaus auch Sachentsprechungen bieten und im selben Buch besonders bedeutsam sind. Auf der festen Basis solcher Wortbezüge kommen, in Entsprechung oder Gegenentsprechung, dann aber auch Sachbezüge ohne Vokabularbeziehungen in Frage.

(1) Wo sich Jahwe in der Einschreibung Jes *56-59 nach Schuld aufweis (56,9-57,13) und Mahnung (57,14) diese begründend erstmals in seiner Heilsinitiative vorstellt, in 57,15-21, wird Jes 6 herangezogen. In 57,15 ist, wie angesichts der sonst singulären Wendung *וַיִּשָּׂא* bei übereinstimmendem Sachkontext längst erkannt⁹, auf die Aussagen vom thronenden Jahwe in 6,1 zurückgegriffen worden; auch das zweimalige *קִדּוּשׁ* ist im Blick auf 6,3 kein Zufall und ebensowenig, daß Jes 6 in V.10 auf Verweigerung einer Heilung (*רָפָא*) des Volkes zielt, Jes 57 hingegen von einem thronenden Jahwe spricht, der dies aufhebt (V.18.19)¹⁰. Deutet sich in dieser Bezugnahme die Absicht an, für die Jetztzeit in 57,15ff. Jes 6 im Sinne einer Heilswendeperspektive abzulösen, dann ist begreiflich, daß hier zusätzlich auch der Heilswendetext im Jesajabuch, der in diesem Buch eine Folge von Heilsaussagen initiativ (33,10) eröffnet, Jes 33, herangezogen wird. Der Einfluß von Jes 33,5.10.13 neben Jes 6 ist in 57,15ff. unverkennbar¹¹; aus ihm stammen in 57,15 *מָרוֹם* und *שָׁכֵן*, und mit dem Einfluß dieses Textes hängt auch zusammen, daß aus Jes 6 *כָּסָא* und *הִיכָל* nicht aufgegriffen werden; die Rückkehr Jahwes nach Zion wird, wie negativ Jes 58 und positiv Jes 59,20 zeigen, auf dieser Redaktionsstufe erst im Zuge der nahen Heilsvollendung erwartet¹². - Schon dieser Befund deutet darauf, daß auf die Formulierung von Jes *56-59 nicht nur isoliert-freischweifende Textpartikeln prophetischen Sprachguts Einfluß nehmen, sondern hier sehr überlegt auf Aussagen und Kontexte desselben Jesajabuches zurückgegriffen und eine theologische Linienführung durch das ganze Buch angestrebt wird.

⁹ S. die Hinweise Anm. 3.

¹⁰ Vgl. auch Odeberg, *Trito-Isaiah*, 108; R. Rendtorff, *Jesaja 6 im Rahmen der Komposition des Jesajabuches*, in: ders., *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn 1991), 162-171, dort 167; Steck, *Studien*, 30 Anm. 79; 198f. In Betracht kommt hier wie in 57,15 zusätzlich auch eine Heranziehung von 52,13 - 53,12.

¹¹ Vgl. Steck, *Studien*, 30 Anm. 79. 173 Anm. 24. 177 Anm. 40. 194. 198.

¹² S. dazu unten III.

(2) Die Heranziehung von Jes 6 (und Jes 33) für die Formulierung von Jes *56-59 ist keine Einzel- oder Zufallserscheinung. Es fällt nämlich auf, daß sowohl Jes 6 als auch 57,15ff. Anklagen vor sich haben (Jes 5 bzw. 56,9-57,13) und, wie erwähnt, auf Heil-Licht-Aussagen zulaufen (9,1-6 bzw. 58,8-12 und insbesondere Jes 60-62). Auch an dieser literarischen Konstellation - Jes 6 nach Jes 5 und vor Jes 9 - orientiert sich die Bildung der Formulierungen in unserem Tritojesaja-Abschnitt. Jüngst hat schon W.A.M. Beuken aufgewiesen, daß im ersten Abschnitt unserer Textfolge, in 56,9-57,2, auch auf *Jes 5* zurückgegriffen wird¹³. - Desgleichen ist deutlich, daß Jes *56-59, mit Problem und Bedingungen der Teilhabe des Gottesvolkes an dem Jes *60-62 geweissagten Heil befaßt, im Hinblick auf die Licht-Aussagen dieser Folgekapitel (60,1-3; 62,1) auch Jes 9,1-6 heranzieht: In Vorausschau auf Zions Licht wird in 58,8.10 vom Licht des Volkes gesprochen und dabei Jes *60-62 angesichts der sprachlichen und sachlichen Entsprechungen beider vorgegebener Texte mit der Weissagung 9,1ff. verbunden, die am Anfang des Großjesajabuches bereits vom Licht für das Volk handelt¹⁴. Diese eindeutige Bezugnahme legt nahe, daß sich auch das gegenwärtige Wandeln im Dunkeln (59,9f.) der Aussage 9,1 verdankt, desgleichen der in 59,17 genannte »Eifer Jahwes« mit dessen betonter Exposition in 9,6 (vgl. 37,32)¹⁵ zusammenhängt und im Zuge dessen auch die in Jes *56-59 tragenden Heilsbegriffe שלום (57,19.21; 59,8; vgl. 60,17), משפט (58,2; 59,8.9.11.14.15) und צדקה (57,12; 58,2; 59,9.14.16.17; vgl. 60,17) deren Zusammenbestand in 9,6 (vgl. auch schon 5,7) berücksichtigen; daß der Schluß der Einschreibung in Tritojesaja, 59,21, in der Wendung משה ועד עולם die einzige Entsprechung im ganzen Jesajabuch in 9,6 hat, ist nicht minder auffällig. Daß Jes *56-59 auf Jes 9 sieht, wird nicht zuletzt gestützt dadurch, daß augenscheinlich auch Einflüsse der 9,1-6 unmittelbar voranstehenden Aussagen einwirken: 58,8.10 verwendet 8,20-22, wie 58,8a/8,20fin. 21f. und 58,10bß als Gegenaussage zu 8,22 zeigen¹⁶.

(3) Spielen, soweit wir bisher sehen, neben Jes 6 auch die Ecktexte der Textfolge Jes 5-9 für die Formulierung von Jes *56-59 eine Rolle,

¹³ Vgl. mit W.A.M. Beuken, Isa. 56:9-57:13 - an Example of the Isaianic Legacy of Trito-Isaiah, in: J.W. van Henten u.a. (Hrsg.), Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of J.C.H. Lebram (StPB 36; Leiden 1986), 48-64, und ders., POT z.St. 56,12/5,2.11; 56,10f/5,13; 56,12/5,22f.

¹⁴ Vgl. Steck, Studien, 18 Anm. 34; 213.

¹⁵ Vgl. ebd., 189.

¹⁶ Vgl. ebd., 18.213. Vgl. zu Hunger Jes 58,7.10 die Beziehungen zu 5,13; 8,21.

dann stellt sich die weitere Frage, ob die Aussagen zwischen diesen Ecktexten nicht ebenfalls einwirken. Anzeichen dafür gibt es, wobei die naheliegenden dann auch für solche, die für sich gesehen nicht ohne weiteres evident sind, stützende Funktion haben. Geht man den Aussagen von *Jes 6-8* entlang, so fällt unter anderem Folgendes auf.

Daß 57,15 im Verbund mit dem Heilskapitel *Jes 33*, das, wie erwähnt, in *Jes *56-59* auch sonst berücksichtigt ist¹⁷, aus *Jes 6* die Thronvision aufgreift, haben wir eingangs schon gesehen. Erscheint dort Jahwe zum Gericht, so in 57,15-21¹⁸ wie in *Jes 33* initiativ zum Heil; sollen dort Umkehr und Heilung für das Volk verhindert werden (6,10), so werden sie in den Warn- und Mahnreden in *Jes *56-59* wieder eröffnet; vgl. neben der erwähnten Beziehung in רפא (6,10/57,18 und - in Schlußposition! - 19) auch die in שוב (6,10/59,20 in exponierter Schlußposition des Volks-Abschnitts 58,1-59,20). In *Jes 6* fand man eine Unheilszeit über das Volk exponiert; jetzt soll sie sich wenden! Oder genauer: Die Heilsaussicht dort am Ende (6,13fin) soll jetzt eintreten; diese Schlußaussage von *Jes 6* wird von den tritojesajani-schen Jesaja-Tradenten nun offenbar mit 61,3b zusammengesehen und daraufhin 60,21¹⁹ und 58,11b-12 als Aufhebung von 6,10-13 formuliert. Ist diese Fährte richtig gefunden, könnten auch die negativen Volkszüge in *Jes 6* von Einfluß gewesen sein: Von den »Lippen« des Volks spricht 57,19 gegenüber 6,5 nun positiv und 59,3 hinsichtlich des Ist-Zustandes wie 6,5 negativ; von mangelnder Einsicht und Erkenntnis sprechen entsprechend 6,9 mit בין 56,11; 57,1, mit ידע 56,10.11; 59,8.12; auch vom Herz (6,10/57,1.11.17; 59,13), vom Auge (6,10; 59,10) und entsprechend von Blindheit (56,10; 59,10) ist die Rede (vgl. auch 6,10/57,9 שמו); die Bezugnahmen würden also für die Lage des Volkes in *Jes *56-59* die Auswirkungen der Verstockung von *Jes 6* und die jetzt eröffnete Wende ausdrücken wollen²⁰. Wie überlegt und wie literarisch *Jes 6* im vorausgesetzten Rahmen von Großjesaja in *Jes *56-59* aufgegriffen wird, zeigt sich aufs neue.

Sieht man weiter auf *Jes 7-8*, so fällt zunächst auf, daß wie in *Jes 7f.* (Königshaus, Volk) auch in *Jes *56-59* nacheinander bezüglich Volks-

¹⁷ S. die Hinweise Anm. 11.

¹⁸ Vgl. dazu Steck, *Studien*, 31 Anm. 81; 173f Anm. 28; 180 Anm. 49; 201. 206-208.

¹⁹ ידע aus 6,13 wird nicht aufgegriffen, da der Begriff positiv in 59,21 für »Jesaja« als Ebed gemäß 53,10 reserviert bleibt, vgl. Steck, *Gottesknecht*, 169.

²⁰ Vgl. auch G.J. Polan, *In the Ways of Justice Toward Salvation. A Rhetorical Analysis of Isaiah 56-59* (*American University Studies VII*, Vol.13; New York 1986), 333f.; C.A. Evans, *To See and not Perceive* (*JSOT.S 64*; Sheffield 1989), 17ff. (vgl. aber 45) behandelt diese Beziehungen nicht.

führer samt Jerusalem (56,9-57,21, darin 7,13/57,21 auch parallel das bezeichnende אֱלֹהִי) und Volk (58,1-59,20) gesprochen wird; die Anrede an den Adressaten der Botschaft bereits in der Wortempfangssituation, gefolgt von der Anrede in der Wortausrichtung des Propheten haben in 7,3-9/58,1-12 und 7,10ff./59,1-20 eine Entsprechung²¹. In den konkreten Formulierungen gibt es zwischen Jes 7,1-8,10 und Jes *56-59 allerdings kaum Übereinstimmendes; die Textfolge aus Tritojesaja berücksichtigt eine andere Situation und entsprechend andere prophetische Bezugsstellen. Einzelnes gibt auf der Basis der sicheren Bezugnahmen Jes 5-9/Jes *56-59 jedoch gleichwohl zu denken. Dem gesamtsraelitischen Aspekt von 7,17; 8,14 entspricht die gesamtsraelitische Ausrichtung von Jes *56-59. Bei den Frevelkulten der Volksführer ist in 57,5 von Tälern und Felsen die Rede; liegt eine Beziehung auf 7,19 vor, gar in dem Sinne, daß das dort niedergelassene Ägypten und Assur (7,18f.) jetzt von ptolemäischem und seleukidischem Einfluß in kultischer Hinsicht (57,3ff.) verstanden wird? Werden die Opfer 57,6f. als Mißbrauch des Landesertrags angesehen, von dem 7,21-25 spricht, die Denkzeichen und kultischen Sexualfrevel (57,7f.) gar als Gegenbild zu dem Verhalten, das der Prophet auf Jahwes Geheiß mit Tafelaufschrift, Zeugenbestellung (8,1f.) und Zeugung (8,3) an den Tag legt - Jerusalems Vergehen 57,9bß als Perversion des Angebotes Jahwes in 7,11? Angesichts der klaren Rückgriffe von Jes *56-59 auf Aussagen in Jes 5-9 kann man solche sachlichen Bezugnahmen durchaus in Betracht ziehen. - Auffallender sind Beziehungen zum Folgenden, zunächst zu 8,11-15. In 8,11 ist von דֶּרֶךְ דָּעָם die Rede, von dem der Prophet sich fernhalten soll; das Volk wird auf ihm straucheln (כָּשַׁל 8,14.15). In 57,14 begegnet an exponierter, die zentrale Mahnung an die Volksführung markierender Stelle die Wendung hinsichtlich des zur Heilsteilhabe des Volkes führenden Verhaltensweges wieder, nun - um, ganz entsprechend der aufhebenden Heranziehung von Jes 6 in 57,15ff., Straucheln, nämlich die gegenwärtige Lage²² wie das Verfehlen der Heilsteilhabe wegen unterlassener Umkehr (59,20), fortan zu verhindern (מִכְשׁוֹל Jes 8,14 näher ausgeführt in Jes 57 vor allem unter Jeremia- und Ezechiel-Einfluß²³; כָּשַׁל 59,10.14). Wieder ginge es in der Textfolge in Tritojesaja angesichts nahen Heils oder Gerichts um die Wende aus den Auswirkungen des bereits im Protojesajateil ange-

²¹ Vgl. Steck, Studien, 206.

²² 59,10.14. Spielt in der Beziehung auch die sprachliche Entsprechung קָשַׁר (8,12.13 text.em.)/שָׁקַר (57,4; 59,3.13) eine Rolle?

²³ Vgl. dazu Steck, Studien, 174f.

kündigten Gerichts²⁴. Vermerken kann man auch, daß die *דָּרַשׁ*-Thematik in beiden Textfeldern begegnet (8,19/58,2), auch wenn unsicher bleibt, welche Fassung des Textes 8,19 gelesen wurde, und 58,2 durchaus eine Jahwebefragung des Volkes, aber ohne das nötige Sündenbewußtsein, im Auge hat. Schließlich ist ein Blick auf 8,16.18.20 zu werfen²⁵. Es fällt unter der Annahme redaktionell-großjesajanischer Entstehung unserer tritojesajanischen Textfolge auf, daß das Volk auch in Jes *56-59 zugunsten einer Heilsteilhabe ganz an das in dessen Buch zugängliche Prophetenwort Jesajas gewiesen ist, wie 56,9-57,21 als Jahwerede mit abschließendem *אמר אלֹהֵי*, 58,1(-12) und 59,1-20 sowie insbesondere 59,21 zeigen - Entsprechung zu 8,20! Und es fällt auf, daß 59,21 exponiert vom Propheten (Jesaja des Buches) handelt, von seiner immerbestehenden Nachkommenschaft der Prophetentradenten im Dienste der allzeit dem Volk nötigen Lehre und Jahwekunde, die den Bund Jahwes mit dem Volk ausmacht; die Sachbeziehung zu 8,16-18, auch wenn dort von *יְלִידִים* (8,18) und hier unter Einfluß von 53,10 von *זֶרַע* die Rede ist, ist kaum von der Hand zu weisen; 8,18b ist exponiert in 59,20aα im Sinne nahen Heils aufgenommen, wobei *גַּם* dem Vorblick auf 60,16 dient.

(4) Geht man noch einen Schritt weiter, dann zeigt sich, daß es genauer besehen nicht nur Jes 5-8 vor Jes 9, sondern die ganze Textfolge *Jes 1-8 vor 9* ist²⁶, die Perspektive und Formulierungen von Jes *56-59 speist. Aus der Orientierung an Text und Sachgehalt von Jes 1-9 stammen, auch wenn es der verfügbare Raum dieses Beitrags nicht gestattet, den gesamten Befund im einzelnen vorzuführen, auch hinsichtlich des Textbereiches Jes 1-3 - 4,2-6 ist von derselben Redaktion geschaffen - in Jes *56-59 wesentliche Formulierungen. Wir beschränken uns auf Beispiele in bloßer Auflistung:

(a) 1,21-26/57,3ff.; 59,15ff.;

(b) 1,2.4/58,1f.;

(c) 1,2f.; 6,9f. (Wissens-Aussagen)/56,9ff.;

(d) 3,12b zusammengesehen mit 8,11 (Weg des Volkes) für 57,14 und als Umkehrmahnung genommen;

(e) 3,13 MT zusammen mit 5,30; 8,9f./59,15-20; 63,1-6;

²⁴ Zu dieser Wende gehören für die Redaktoren von Jes *56-59 auch Vernichtungsaktionen Jahwes gegen die Völkerwelt (59,18.19b; 63,1-6), die in 8,9f. ihre thematische Entsprechung fanden; zu 59,19b vgl. auch die Entsprechung mit 57,13a und 8,7f., zu sonstigen Einflüssen auf die Formulierung s. Steck, Studien 184. 188ff.

²⁵ Vgl. in diesem Rahmen noch die Wendung vom Verbergen des Angesichts 8,17/59,2!, auch 57,17.

²⁶ Vgl. Steck, Studien, 171 Anm. 13 und insgesamt das Material ebd., 169ff. 187ff.192ff.

(f) 3,14 zusammengesehen mit 5,1-7 für 56,9ff.;
(g) 3,14 נלל auf 61,8 hin gesehen evoziert die sozialgeschichtliche Perspektive in 57,1-2; 57,15 und besonders in Jes 58, wie nicht zuletzt die Begriffe דכא 3,15/57,15 und עני 3,15/58,7 (vgl. 61,1) zeigen.
Die Formulierung der Lage der Gegenwart und der konkreten Züge der Schuld sind in Jes *56-59 situationsselektioniert also auch aus Jes 1-3 genommen. Daß 1,10-20 womöglich gar das Grundmodell für Jes 58 abgab²⁷ und, wie erwähnt, in auffallender Rahmenposition in 1,27f. und 4,2-6²⁸ von dieser Redaktion Eigenformulierungen als Vorausperspektiven für Jes *56ff. eingeschrieben werden, fügt sich in das gewonnene Bild.

III

Unsere Erkundungen haben ergeben, daß es zwischen Jes *56-59 vor Jes 60 und zwischen Jes 1-8 vor Jes 9 eine ganze Reihe offensichtlicher Bezugnahmen gibt, die die Basis bilden, auch mit weiteren, für sich gesehen weniger evidenten Rückbezügen zu rechnen. Diese Bezugnahmen sind zu zahlreich, zu kontext- und sachorientiert und zu deutlich von derselben theologischen Rezeptionsperspektive bestimmt, als daß man sich mit dem Hinweis auf eine allgemein schriftprophetisch geschulte Sprache späterer Zeit bescheiden könnte. Hier wird vielmehr in ein Buch mit Bezugnahme auf den Textbestand am Anfang desselben Buches formuliert²⁹. Es scheinen uns demnach hinreichende Anhaltspunkte gegeben anzunehmen, daß bei der Formulierung des tritojesajanischen Textfelds über die Gleichsetzung der Heilszielaussagen Jes 60f./Jes 9 der Anfang des Buches Jes 1-9 vor Augen war und wesentliche Orientierung gab. In diesem Sinne läßt sich der Ausdruck »steuernde Nachwirkung« jetzt präzisieren. Die Entsprechungen betreffen innerhalb der sachlich-positionellen Entsprechungen Jes 5/Jes 56f. und Jes 9/Jes 60 weithin sogar eine parallele Abfolge der jeweiligen Textaussagen. - Es wäre nun weiter zu klären, wie in der Genese von Tritojesajaformulierungen aktueller Aussageanliegen in besonderer zeitgeschichtlicher Lage der Hinblick auf Jes 1-9 zur Heranziehung weiterer Aussagen des Großjesajabuches und besonders der anschliessenden

²⁷ Vgl. ebd., 213.

²⁸ Vgl. dazu ebd., 33.190.192.193.230 (zu 1,27f.), 33.34.43.192.193.230 (zu 4,2-6).

²⁹ Der Befund hat eine gewisse, noch nicht voll aufgehellte Vorgeschichte in Übereinstimmungen von Aussagen der Ebed-Israel-Redaktion des literarisch noch selbständigen Zweiten Jesaja Jes *40-62 mit solchen aus Protojesaja, vgl. dazu R.G. Kratz, Kyros im Deuterojesajabuch (FAT 1; Tübingen 1991), 120 Anm. 460.

Prophetenbücher geführt hat. Im Rahmen unseres Beitrags kann diese Aufgabe freilich nur noch knapp in Blick genommen werden, weil unsere Überlegungen in ihrer Beschränkung auf Jes 1-9 als orientierende Textfolge bei der Formulierung von Jes 56,9-59,21 den Sachverhalt nur partiell und ausschnittsweise erfassen konnten. Unausgeführt blieb, daß der Blick bei der Formulierung ja ebenso auf die literarisch vorgegebenen Nachbartexte Jes 55 und Jes *60-62 gerichtet ist, und nicht minder auf andere Texte im damaligen Jesajabuch sowie auf Jeremia- und Ezechieltexte³⁰. Trotz solcher Beschränkung wollen wir unsere Erkundungen auswertend wenigstens noch ein Stück weit vorantreiben.

Versucht man sich in den *Vorgang* der redaktionell produktiven Formulierungsbildung von Jes *56-59 hineinzusetzen, so dürfte am Anfang des geistigen Ablaufs die Diskrepanz zwischen der aktuell erlebten Lage und der sehnlich erwarteten Heilswende Jahwes stehen, wie sie noch die nur wenig ältere Heimkehrredaktion³¹ des Jesajabuches in diesem Tradentenkreis zumal in den Vollendungsaussagen Jes *60-62 nährte. Die neu zwischen 55,13 und 60,1 vorgenommene Einschreibung dient nun dazu, in einem prophetischen Ich/Du - nicht das Phantom eines neuen Propheten »Tritojesaja«, sondern - ausweislich der maßgeblichen, literarischen Rückbeziehungen - offenbar den »Jesaja« des Buches den aktuellen Grund auch dieser Heilsverzögerung und die Bedingungen der Heilsteilhabe sagen zu lassen. Um dies zu finden, sucht man in diesem Tradentenkreis in der Überzeugung, daß Jesaja auch zur aktuellen Gegenwart das Wegweisende enthält, vorab im Jesajabuch selbst, aber auch in anderen Prophetenbüchern. Vielleicht darf man sich vermutungsweise den Vorgang näherhin so vorstellen. Die literarisch vorgegebene Zielaussage Jes *60 läßt eine Aussage des Jesajabuches in den Sinn kommen, in der Jesaja schon entsprechend geredet hat - die Licht/Heil-Terminologie von Jes 60,1-2 führt so auf Jes 9. Die Verzögerung dieses Geschehens führt weiter zu der Frage, wie die Situation davor einschließlich der klärungsbedürftigen aktuellen Lage theologisch, und d.h. in diesem Traditionsbereich

³⁰ Der Sachverhalt ist im Anschluß an Beobachtungen von Vermeulen, Polan und Beuken in Steck, Studien, besonders 32ff.169ff.187ff.192ff. ausgeführt. - Ist zur Formulierung von Völkergerichtsaussagen im Tritojesajabereich der drei Schlußredaktionen des Jesajabuches in hellenistischer Zeit der Rückbezug auf Jes 30,27-33 (vgl. dazu Steck, Studien, 150ff.209 [Heimkehrredaktion].188f. [vorletzte Redaktion].258.260 [Schlußredaktion]) deshalb so favorisiert, weil dieser Text im Jesajabuch besonders von Anti-Assur- zusammen mit Anti-Ägypten-Aussagen (Jes 30f.) umgeben ist und somit für die Tradenten besondere antiadiachische Aktualität aufweist?

³¹ Vgl. zu dieser Steck, Studien, bes. 143-166.

anhand schriftprophetischer, vorab jesajanischer Tradition, zu sehen ist. Der Jesaja des Buches gibt darüber Auskunft durch das, was in seinem Buch literarisch vor Jes 9 steht, nämlich, daß Gericht Jahwes über ein unbußfertiges und zu seinen Vergehen nicht stehendes Volk vorhergeht und folglich auch die eigene Situation - im Unterschied zur Sicht der Heimkehrredaktion von einem Israel, dem die Schuld vergeben und die Heilswende ganz nahe ist - wieder als anhaltende Auswirkung von Gericht Jahwes über Sünde des Volkes zu fassen ist - ein Status, der für die aktuelle Lage der Tradentengegenwart von »Jesaja« aber erst prophetisch kundgemacht werden muß, wie es in Jes 56,9-59,21 unter betonter Hervorhebung der kündenden Prophetengestalt geschieht. Aus diesem Grunde orientiert sich Jes *56-59 bei der eigenen Formulierungsbildung primär an dem Jes 9 literarisch Voranstehenden und greift daraus in Formulierungs- und Sachbezugnahmen Züge auf, die von den aktuellen Gegebenheiten nahegelegt werden. Weil der maßgebliche Prophet Jesaja derselbe bleibt, weil seine überlieferten Heilsziele für das Gottesvolk identisch sind und weil sich sein aktuell-gegenwartsbezogenes Reden zur vorexilischen wie zur nachexilischen Zeit nur entsprechen kann - aus dieser Grundüberzeugung die eigene Zeit mit einer im Buch vorgegebenen, literarisch-prophetischen Textfolge zu sehen und aufzuhellen, das ist der zunächst wesentliche Vorgang in solcher Tradententätigkeit hinter Jes *56-59, und so wird, wie wir zu zeigen versuchten, dafür Jes 1-8 vor Jes 9 aufgegriffen.

Auf der Basis von Jes 1-9 werden, u.a. gesteuert von Concreta der aktuellen Erfahrungslage (fremde Machthaber und Nutzniesser im Land), aber auch noch weitere Texte herangezogen: beispielsweise 55,1-13³² aus dem Nachbartext, der jetzt unmittelbar fortgeschrieben werden soll und dem man den theologischen Umkehrimpetus direkt entnehmen konnte (55,6f.; man beachte wieder דרך [55,7]), oder Jes 53, wo vom Jahwe abgewandten Weg Israels zu lesen stand (53,6/56,11; 57,17). All die Rückbezugnahmen auf Aussagen desselben Prophetenbuches stellen offenbar die Grundlage in der Formulierungsbildung dieser späten Jesaja-Tradenten dar. - Von dieser Grundlage aus werden dann im Blick auf aktuelle Aussageanliegen aber auch Aussagen in ihren Kontexten aus anderen Prophetenbüchern zur Formulierung der neuen Redaktionsaussagen herangezogen. Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen. Die כרם-Aussagen in 3,14; 5,1-7 bilden die Grundlage für die für Jes *56-59 so wichtige Heranziehung von Jer 12,7ff.³³ Und die כשל/משל-Aussage in Jes 8,14f. ist es, die

³² Vgl. dazu Steck, Studien, 171.173f.198.

³³ Vgl. ebd., 169ff.192ff.

für 57,14 auf entsprechende Texte in Jeremia und Ezechiel³⁴ geführt hat. Die Vermutung, die oben im Rahmen unserer Voraussetzung redaktioneller Textgenese von Jes *56-59 ausgesprochen wurde, scheint sich somit zu bestätigen. Wie diese Textfolge zeigt, läßt solches textorientiertes hermeneutisches Verfahren der Aussagenbildung nicht lediglich ein Zitatgemenge aus Vorgegebenem entstehen, sondern gelangt trotz aller Aufnahmen und gewollten literarischen Querbeziehungen zu durchaus eigenständigen Formulierungen, die unter diesem Aspekt eigener Untersuchungen bedürften. Doch bilden sich diese literarisch gespeisten und doch im Endeffekt neuen Fortschreibungsformulierungen anscheinend aus der tragenden Grundvoraussetzung, daß der Jesaja des Buches und via Wort- und Sachentsprechungen auffindbar entsprechend auch die anderen Propheten in ihren Büchern das Erhellende zur aktuellen Lage bereits vorlängst gesagt haben, was, ausgerichtet auf die Erfahrung vor Augen, in der Fortschreibung selbst lediglich zur Sprache zu bringen ist und in Jes 56-59 somit sachlich-qualitativ als expliziertes Reden Jesajas selbst zu gelten hat.

Explikation des im vorgegebenen Jesajabuch Implizierten für die eigene Zeit der Tradenten ist jedoch offenbar nötig, sonst würde nicht redigiert und fortgeschrieben. Wie aber haben die Jesajaredaktoren hellenistischer Zeit, die hinter Jes *56-59 stehen, in ihrem Buch das Vorgegebene, in unserem Fall also Jes 1-9, gelesen und verstanden?³⁵ Sehen wir recht, ist das ihre Grundüberzeugung, daß sie in Worte fassen, was Jesaja, der des 8.Jhdts. v.Chr., in diesem Buch weitersprechend in Jes 56ff. zu Menschen nach 587 v.Chr. im Lande sagt. Auf jeden Fall zeigt die Bezugnahme auf Jes 1-9 ihre Auffassung, daß sich die Situation des Volkes der Königszeit, in die der Jesaja des Buches auch bereits nach ihrer Sicht in Jes 1-9 gesprochen hat, und die Situation des Volkes der nachexilischen, aktuellen Zeit, in die er in Jes 56ff. gesprochen hat, entsprechen. Und zwar in wesentlichen Zügen hinsichtlich des Sündenstatus des Volkes und hinsichtlich der Heilsaussicht, von der man in 5,26 MT.30; 6,13; 8,18; 9,1-6 vor allem las, und nicht zuletzt hinsichtlich der zentralen Bedeutung, die das Wirken des Propheten Jesaja in dieser Heilswende hat, die man im Unterschied zu Jes 1-9 jetzt durch Jahwes eigene, neue Initiative angebrochen sah (57,15-19; 59,15b-17) - eine zeitliche Präzisierung und Festlegung der in Jes 1-9 im ganzen noch offenen Heilsaussicht (vgl. 60,22b) und ein Hinweis, daß hinter der theologischen Qualifizierung der eigenen Gegenwart durch diese fortschreibenden Tradentenprophetie eigene Inspirationsimpulse stehen müssen, die als eigene, vom Jesaja des Buches

³⁴ Vgl. ebd., 174f.

³⁵ Vgl. dazu Steck, Heimkehr, 87-96; ders., Studien, 270ff.

abgehobene freilich nicht hervortreten. Wurde die Entsprechung im Sündenstatus des Volkes als Parallelität oder als Identität verstanden? Die Redaktoren haben die erlebten Einlösungen der Kyros-, Tempel- und Stadtbau- sowie von Heimkehrersagen im Deuteriojesajabereich des Großjesajabuches gewiß heilspositiv gesehen. Aber die durchgreifende Wende vom Dunkel zu Licht, von Sündern über die Selektion der Umkehr zu Gerechten (60,17 Volksführung, 60,21 alle Jerusalemer und Landesbewohner), von Gericht zum vollendeten Heil steht für Jes *56-59 noch aus; insofern liegt nahe, daß die Redaktoren hinter Jes *56-59 ihre eigene Zeit nicht unähnlich deuteronomistischer Geschichtsperspektive auch noch unter der Andauer von Volkssünde, Gericht, Verstockung von Jes 1-8 gesehen haben. Was der Jesaja des Buches an dessen Anfang in die vorexilische Zeit gesagt hat, ist diesen Redaktoren also durchaus nicht vergangen; die gegenwärtige Erfahrung lehrt, daß die eigene Zeit noch unter der Auswirkung dessen steht und nur in Rückbindung an diese Aussagen zu verstehen ist, auch wenn Jesaja nun Wende zu künden hat und Umkehr eröffnet. Um zu den ersten Beobachtungen dieses Beitrags zurückzulenken - für diese Redaktoren der Spätzeit erfaßt der Jesaja des Buches im Zeitraum vom 8. Jhdt.v.Chr. bis zur jetzt nahen Heilswende Jahwe in Bewegung: In Jes 6 thronte Jahwe riesenhoch über dem Zion-Tempel, um sein sündiges Volk zu richten; nach 587 v.Chr. thront er gemäß der Abfolge dieses Großjesajabuches in der Höhe (33,5; 57,15); von dort hat er in aller Andauer von Schuld und Gericht nun endgültig die Initiative zur vollen Heilswende ergriffen (33,10; 57,15ff.), sucht Verhaltenswende bei seinem Volk und steht zum letzten, weltwendenden Eingreifen bereits gerüstet (59,16b-17), um schließlich entsprechend 8,18b; 9,1-6 nach Zion (57,13b) als Erlöser (59,20) und ewiges Licht (60,19f.) zurückzukehren; in Jahwes Licht soll das »Haus Jakob« fortan wandeln (2,5)³⁶, geleitet vom Propheten aus schriftprophetischer Überlieferung.

Die primäre Grundorientierung an Jes 1-9 ist wohl auch für die beiden, zeitlich nur wenig jüngeren und personell vom selben Tradentenkreis stammenden Jesajabuchfortschreibungen, die zunächst das Gebet Jes 63,7-64,11 und später Jes 65-66 formulieren³⁷, zu erkennen.

Im *Gebet* könnte 63,8 für die Vorzeit gebildete, anschließend pentateuchisch-dtr. (1Kön 8!) ausgeführte Gegenaussage zu 1,2-4 sein; besonders auffallend jedoch ist, daß die Notschilderung 64,9f. in Entsprechung zu 1,7f. formuliert ist und 64,10 mit dem Bezug auf 9,4 das erfahrene Gegenteil zu der dort in Verbindung mit 60,1-63,6 gelesenen Hoffnung beklagt; die in Jes 1-9 voranstehende, als Ausdruck der Hoffnung gelesene Aussage 8,17 (vgl. damit auch 64,6!) liegt der Formulierung 64,3b

³⁶ Vgl. zur Zuordnung von 2,5 Steck, *Studien*, 185 Anm. 66.

³⁷ Vgl. ebd., 217-265.

zugrunde und Beuken formuliert zu diesem Aufweis zurecht: "[Tritojesaja] vat zijn situatie op als die van [Protojesaja]"³⁸. Entsprechendes zeigt sich bezüglich des Wohnortes Jahwes. Die Heimkehrredaktion hatte im Anschluß an 33,5.20.22 Jahwe für die Gegenwart schon längst wieder in/über Zion thronend verstanden, weswegen die Diaspora in Jes 35 ohne ihn heimkehren wird³⁹; Jes 57,15, so sahen wir, greift auf Jes 6 und 33,5.10 zurück, löst aber (infolge der 56,9-57,13 gegeißelten Zustände?) den Tempelbezug und lokalisiert Jahwe, den Heiligen, allein in der Höhe; seine heilspräsentische Anwesenheit in Jerusalem kommt in Auswirkung von Jes 6 für die Gegenwart nicht in Frage; erst mit der nahen eschatologischen Wende kehrt er nach getanem Weltgericht (63,1-6) als Erlöser für Zion zurück (59,20) als das Licht Zions (60,1-2.19f.). Und noch eine Stufe weiter, in 63,7-64,11, dominiert nun diese Sicht angesichts der im Gebet beklagten Widerfahrnisse in Jerusalem und im Tempel: Im Himmel wird Jahwe zum Einschreiten auf der Erde angerufen im Anschluß an 1Kön 8,13 (vgl. 63,15).43.49 (vgl. 63,15.19bff.).

Die *Schlußstufe* Jes 65-66 zeigt ihre Orientierung an Jes 1-9 durch zahlreiche Rückbezüge (vgl. nur 65,2/1,23; 30,1; 66,24/1,2)⁴⁰, insbesondere auf Jes 1; aber auch die wohl aus 2,2-3 genomme Gleichsetzung von Berg und Haus Jahwes mit Jerusalem statt dem Tempel in 56,1-8; 65f.⁴¹ muß man nennen. In diesem Licht sind auch die Aussagen zur Wohnstätte Jahwes in Jes 65f. zu sehen. 66,1-2 greift 57,15 auf, nun aber angesichts der im Gebet beklagten Profanierungen und Zerstörungen am Tempel im Sinne einer Aussage gegen den Tempelbau überhaupt! Die Verweigerung des Tempelbaus vor den Frevlern hängt offenbar zusammen mit der definitiv-bleibenden Folge des Gerichts am Tempelgebäude, von dem man 6,4 las und das Jahwe anscheinend gemäß 66,6 nun endgültig vollstreckt: Wie in Jes 6 beginnt auch 66,6 das Gericht am Tempel (היכל, außer 44,28 im Jesajabuch nur noch 6,1), מִהֵיכַל קִל dürfte 6,4 im Auge haben, שָׁמֹן מַעִיר womöglich 5,14, während 66,6b 59,18 aufnimmt; auch die auffallende כְּבוֹד-Qualifizierung des weltweiten Endgerichts in 66,18f.⁴² könnte im Sinne der Endredaktion als ein Aspekt der Bewahrheitung von 6,3 verstanden worden sein; im nahen Endgericht vollzieht sich demnach Jes 6 für Frevler in Israel und in der Völkerwelt endgültig. Jes 8,18 aber verwirklicht sich in der Heilsvollendung für die Schlußredaktion so, daß Jahwe im Himmel thront, die Erde, nicht das Heiligtum zu seinen Füßen. Er thront also ohne Tempel und empfängt in Jerusalem, seinem Haus, dem »Haus des Gebets« (56,7), und auf Zion, seinem heiligen Berg (vgl. 56,5.7; 66,20), gemäß der Rezeption von Jes 2,2-5 von allen das Endgericht überlebenden Menschen Anbetung, Opfergabe und Opfer. - Die Schlußredaktion hat damit, wie Metzger⁴³ betont hat, mit 66,1f. aus 1Kön 8,27 die »letzte Konsequenz« gezogen - auf dem Hintergrund der Perspektiven und Erwartungen bezüglich der gegenwärtigen und künftigen Wohnstatt Jahwes wohl

³⁸ Jesaja deel IIIB, 34; vgl. Steck, Studien, 241.

³⁹ Vgl. dazu Steck, Heimkehr.

⁴⁰ Vgl. die Hinweise in Steck, Studien, 250.260f.

⁴¹ Vgl. ebd., 247.

⁴² Vgl. ebd., 259f.

⁴³ UF 2 (1970), 153f.

nur zu begreifen im Zusammenhang des tiefen, unüberwindlichen Zerwürfnisses innerhalb des Gottesvolkes, das diese letzte Redaktion überhaupt spiegelt.

Bewegung also, bei Jahwe, bei Jesaja durch die Zeiten, in die er spricht, wird von den Redaktoren wahrgenommen und ausgedrückt, und doch nicht jeweils ein anderer Jahwe und ein anderer Jesaja, sondern in der Veränderung und Fortschreibung der Botschaft derselbe Gott und derselbe Prophet. Das zeigen die Bezüge: Wenn der Jesaja des Buches in der Niederschrift der Tradenten auch noch zur nachexilischen Spätzeit redet, dann greift er auf, was er in seinem Buch zuvor gesagt hat und andere Propheten entsprechend; er stiftet damit Kontinuität und Einheit der prophetischen Überlieferung. Wenn der Jesaja des Buches so zur nachexilischen Spätzeit redet, kündigt er demgegenüber aber im einzelnen wie auf den Zeitpunkt des Heils gesehen auch wieder Neues; »Jesaja« redet zu einer anderen, späteren Zeit anders und stiftet damit einmal mehr auch jetzt noch Aktualität und Vielfalt der prophetischen Überlieferung. Insofern sein Reden für die jüngere Zeit an das für die ältere Zeit anknüpft, zeigt sich Jesaja als derselbe Prophet, ja als erster der auf sein Buch folgenden Propheten. Die Ermächtigung zum Neuen, die der Jesaja des Buches auch für die Spätzeit braucht, ist bei den Redaktoren freilich so unableitbar wie bei Jesaja selbst; sie bildet allererst die innerste Voraussetzung der aktualisierenden Rückbezüge - der nach wie vor lebendige Jahwe selbst. - Hat unser tastender Versuch auf einem neuen Feld einiges für sich, dann zeigt er die Grundüberzeugung der Jesaja-Redaktoren noch einmal in einem neuen Licht: In ihren Fortschreibungen, in der Bezugnahme der nachexilisch geltenden Aussagen Jes *56-59 auf die Buchaussagen Jes 1-9 der vorexilischen Zeit, geschieht aus kontingenter Initiative Jahwes dies und nichts anderes: Der Prophet Jesaja aktualisiert sich selbst⁴⁴.

⁴⁴ Ein erster eingehender Versuch, das Phänomen der Redaktionsgeschichte von Prophetenbüchern hinsichtlich Voraussetzungen, Kennzeichen und Intentionen im ganzen zu erfassen, erscheint unter dem Titel "Prophetische Prophetenauslegung" in einem von H. Weder herausgegebenen Sammelband "Wahrheit der Schrift - Wahrheit der Auslegung" (Zürich), der Beiträge einer Zürcher Ringvorlesung anlässlich des 80. Geburtstages von Gerhard Ebeling enthält.

Zur Frühgeschichte des Brandopfers in Israel

Wolfgang Zwickel

Dem Jubilar, dem diese Ausführungen gewidmet sind, verdankt die alttestamentliche und biblisch-archäologische Wissenschaft mehrere grundlegende Arbeiten, in denen die Umwelt Israels zum Verständnis biblischer Texte fruchtbar gemacht wird. Seit 1964 hat er sich daneben auch durch akribische Grabungs- und Dokumentationsarbeit bei den Ausgrabungen im Tempelbezirk von *Tell Kāmid el-Lōz* verdient gemacht. Seiner genauen Arbeit haben wir es zu verdanken, daß nach Abschluß des auf drei Bände geplanten Grabungsberichtes das Tempelareal des spätbronzezeitlichen Kumidi die bestdokumentierte Kultstätte des Vorderen Orients sein dürfte. Die Auswertung der Grabungsergebnisse wird - wie bei keinem anderen Tempel vorher - Informationen über die Kultpraxis während der Spätbronzezeit vermitteln. In dem nachfolgenden Beitrag will ich am Beispiel des Brandopfers durch Heranziehung biblischer und archäologischer Informationen einen wichtigen Aspekt der alttestamentlichen Kultgeschichte verfolgen, der auch für die Auswertung der Befunde in *Tell Kāmid el-Lōz* von Bedeutung ist.

An anderer Stelle habe ich aufgrund einer Untersuchung von 2 Kön 16,10-16 bereits die These vertreten, daß im Jerusalemer Tempel erst unter Ahas ein Brandopferaltar eingeführt wurde.¹ Bei seiner Begegnung mit dem Assyrier Tiglat-Pileser III. im Jahre 732 v. Chr. sah Ahas in Damaskus einen Altar, dessen Maße er nach Jerusalem sandte, um ihn dort im Tempel aufbauen zu lassen. Da es aus der Zeit vor Ahas keinen einzigen biblischen Beleg für einen Brandopferaltar im Jerusalemer Heiligtum gibt, muß das Brandopfer eine Neuerung im Jerusalemer Kult dargestellt haben. Andererseits gibt es jedoch einige Belegstellen aus früherer Zeit, die die Praxis dieses Opfers in Palästina be-

¹ W. Zwickel, Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament (OBO 97; Fribourg/Göttingen 1990), 199-209. Die Grundschrift besteht aus einer alten annalenhaften Quelle (V. 10.11.15aα.16), die um eine ebenfalls alte, aus priesterlichen Kreisen stammende Ritualliste (V. 12bβ.13.14) ergänzt wurde.

zeugen. Zudem zeigen ugaritische Texte und archäologische Funde ebenfalls, daß es schon früher vereinzelt Brandopfer gegeben hat. Es ist zudem - entgegen einer weitverbreiteten Meinung - festzuhalten, daß ein Brandopferaltar nicht zur notwendigen Grundausrüstung eines Tempels der Spätbronze- und Eisenzeit gehörte. Somit ist zu fragen, welche Rolle das Brandopfer im Kultgeschehen in Israel in der Zeit vor Ahas gespielt hat.

Zuerst ist der für die Untersuchung in Frage kommende Textumfang zu klären. Aus methodischen Gründen können nur solche Texte berücksichtigt werden, deren Niederschrift vor 732 v.Chr. stattgefunden hat. Etwaige überlieferungs- und traditionsgeschichtliche Argumente für eine mögliche ältere Datierung einer Erwähnung des Brandopfers innerhalb eines jüngeren Textes müssen weitgehend unberücksichtigt bleiben. Die folgende literaturhistorisch ausgerichtete Übersicht soll den derzeitigen Forschungsstand hinsichtlich der Abfassungszeit der einzelnen Belegstellen für *עולה*² verdeutlichen:³

J: Gen 8,20; Ex 24,5.

sonstige Texte 10. Jh.: 1 Sam 10,8; 13,9.10.12.

Texte 9. Jh.: 1 Kön 18,34.38; 2 Kön 10,24.25.

E, JE: Ex 32,6 (JE).

klassische Propheten (8. Jh.): Jes 1,11; Hos 6,6.

sonstige Texte 8. Jh.: 2 Kön 3,27; 16,13.

Deuteronomium (ohne dtr Zusätze): Dtn 12,13.14.27⁴; 27,6⁵.

sonstige Texte 7. Jh. (bis einschl. 586): Num 23,3.6.15.17⁶;

1 Sam 6,14⁷; Jer 6,20⁸; 7,21⁹; 14,12¹⁰; Ps 20,4¹¹.

² Die Belege für den ebenfalls das Brandopfer bezeichnenden Begriff *כליל* können hier vernachlässigt werden, da sie durchweg zu jung für unseren Zusammenhang sind.

³ Zur Datierung der Texte bis zum 8. Jh. vgl. die Ausführungen im folgenden Text. Bei eindeutig späten Texten wurde auf Angaben zur Sekundärliteratur verzichtet.

⁴ Vgl. H.D. Preuss, Deuteronomium (EdF 164; Darmstadt 1982), 51f.

⁵ Vgl. H.D. Preuss, Deuteronomium, 59.

⁶ Diese Verse gehören zur alten Bileamerzählung, die um 650 entstanden ist; vgl. H. Rouillard, La Péricope de Balaam (Nombres 22-24). La Prose et les "Oracles" (EtB NF 4; Paris 1984).

⁷ Vgl. F. Schicklberger, Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung (fzb 7; Würzburg 1973). Die Grunderzählung 1 Sam 6,1-4*.5aß-11abx.12-14.16 wurde nach Schicklberger in der Zeit um 700 verfaßt.

nicht näher datierbare Texte aus vorexilischer Zeit: Ri 13,16.23¹²; 1 Sam 6,15¹³; 2 Sam 6,17f.¹⁴; 1 Kön 10,5¹⁵.

dtr und spät-dtr Texte: Ex 20,24 (dtr Ergänzung des Bundesbuches)¹⁶; Dtn 12,6.11¹⁷; Jos 8,31¹⁸; Ri 6,26¹⁹; 11,31²⁰; 1 Sam 7,9 (עולה כליל).¹⁰²¹; 1 Kön 3,4.15²²; 8,64²³; Jer 7,22²⁴; 17,26²⁵; 19,5²⁶.

⁸ Vgl. W. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25 (WMANT 41; Neukirchen-Vluyn 1973), 101f.

⁹ Vgl. W. Thiel, Jeremia 1-25, 122.

¹⁰ Vgl. W. Thiel, Jeremia 1-25, 182.

¹¹ Vgl. H.-J. Kraus, Psalmen 1-59 (BK XV/1; Neukirchen-Vluyn ⁵1978), 310.

¹² Ri 13,2-24 ist eine gegenüber Ri 13,25*; 14-15* sekundäre, legendarisch gestaltete Erzählung; vgl. H.M. Niemann, Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes (FRLANT 135; Göttingen 1985), 149-175.191 A. 203; K.F.D. Römheld, Von den Quellen der Kraft (Jdc 13), ZAW 104 (1992), 2-52.

¹³ Vgl. F. Schickberger, Ladeerzählungen, 120f. Der Vers könnte aber auch eine (nach-)exilische Ergänzung sein.

¹⁴ Vgl. M. Görg, Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels (BBB 27; Bonn 1967), 75-82.

¹⁵ Vgl. E.A. Knauf, Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v.Chr. (ADPV; Wiesbaden 1988), 29f. Der angebliche Besuch der Königin von Saba ist reine Fiktion! Vielleicht ist diese Belegstelle sogar erst der nachexilischen Zeit zuzuordnen, da hier das sonst nur in späten Texten belegte Brandopfer des Königs erwähnt wird.

¹⁶ Die Opferarten in Ex 20,24 stellen wahrscheinlich eine dtr Erweiterung dar; vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188; Berlin/New York 1990), 296.

¹⁷ Vgl. H.D. Preuss, Deuteronomium, 51.

¹⁸ Jos 8,30-35 sind dtr; vgl. M. Noth, Das Buch Josua (HAT I/7; Tübingen ³1971), 51-53.

¹⁹ Nach U. Becker, Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch (BZAW 192; Berlin/New York 1990), 151 stammt die Ergänzungsschicht in diesem Text (V. 25aßbß.26.28ayb.30bß.31aß) von einem spät-dtr Redaktor; ähnlich H.-D. Hoffmann, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (AThANT 66; Zürich 1980), 275-279.

²⁰ Das Gelübde Ri 11,30f.34-40 wurde von einem spät-dtr Redaktor eingefügt; vgl. U. Becker, Richterzeit, 221f.

²¹ Vgl. H.J. Stoebe, Das erste Buch Samuelis (KAT VIII; Gütersloh 1973), 170-172.

²² Vgl. H.A. Kenik, Design for Kingship. The Deuteronomistic Narrative Technique in 1 Kings 3:4-15 (Society for Biblical Literature Dissertation Series; Chico 1983).

P/Ps: Ex 10,25 (RP)²⁷; Ex 29,18.25.42; 30,9.28; 31,9; 35,16; 38,1; 40,6.10.29; Lev 1,3.4.6.9.10.13.14.17; 3,5; 4,7.10.18.24.25.29.30.33.34; 5,7.10; 6,2.3.5.18; 7,2.8.37; 8,18.21.28; 9,2.3.7.12.13.14.16.17 (עלה הבקר).22.24; 10,19; 12,6.8; 14,13.19.20.22.31; 15,15.30; 16,3.5.24; 17,8; 22,18; 23,12.18.37; Num 6,11.14.16; 7,15.21.27.33.39.45.51.57.63.69.75.81.87; 8,12; 10,10; 15,3.5.8.24; 28,3.6.10.11.13.14.15.19.23 (עלה הבקר).24.27.31; 29,2.6.8.11.13.16.19.22.25.28.31.34.36.38.39.

sonstige Texte aus exilisch-nachexilischer Zeit: Gen 22,2.3.6.7.8.13²⁸; Ex 18,12²⁹; Jos 22,23.26.27.28.29³⁰; Ri 20,26 (עלות ושלמים); 21,4 (עלות ושלמים)³¹; 1 Sam 15,22³²; 2

²³ Vgl. M. Noth, Könige I. 1-16 (BK IX/1; Neukirchen-Vluyn 1968), 174.

²⁴ Vgl. W. Thiel, Jeremia 1-25, 122.

²⁵ Vgl. W. Thiel, Jeremia 1-25, 206.

²⁶ Vgl. W. Thiel, Jeremia 1-25, 221-224.

²⁷ Vgl. F. Kohata, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14 (BZAW 166; Berlin/New York 1986), 103-115; vgl. aber auch unten, A. 64.

²⁸ Gen 22 wird herkömmlicherweise E zugeschrieben; vgl. z.B. J. Scharbert, Genesis 12-50 (NEB 16; Würzburg 1986), 164f. T. Veijola, Das Opfer des Abraham - Paradigma des Glaubens aus nachexilischer Zeit, ZThK 85 (1988), (129-164) 149-155 hat jedoch überzeugend dargelegt, daß dieser Text aus später Zeit (5. Jh.?) stammen muß. Ziel der Erzählung ist nicht die Ablösung des Kinderopfers durch ein Tieropfer, sondern die Prüfung des Glaubens des Erzvaters. Ähnlich vertritt auch H.-C. Schmitt, Die Erzählung der Versuchung Abrahams Gen 22,1-19* und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte, BN 34 (1986), 82-109 bes. 103f. Eine Spätdatierung des Textes (entstanden in weisheitlichen Kreisen im 7./6. Jh.).

²⁹ עלה ist ein später Zusatz, vgl. H. Valentin, Aaron. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung (OBO 18; Fribourg/Göttingen 1978), 385.390.

³⁰ Jos 22 ist ein P nahestehender Nachtrag im Josuabuch, in dem vielleicht ältere Quellen verarbeitet sind; vgl. M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (Darmstadt 3 1967), 45 A. 4. 190; ders., Josua, 133-135; J.S. Kloppenborg, Joshua 22: The Priestly Editing of an Ancient Tradition, Bib. 62 (1981), 347-371.

³¹ Im Gegensatz zur früheren Forschung muß man nun davon ausgehen, daß selbst der Grundbestand von Ri 20f. (20,1a α *.2a*.3b-10.12-14.15ab*.18-19.21.23-27a.28*.30.31a α b*.32.34-36a.47; 21,2-4.5a.9-14a) von einem in nachexilischer Zeit schreibenden, dem priesterschriftlichen Sprachgebrauch nahestehenden Verfasser stammt; vgl. U. Becker, Richterzeit, 296-299.

³² Vgl. H. Donner, Die Verwerfung des Königs Saul (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt

Sam 24,22.24.25 (עלות ושלמים)³³; 1 Kön 9,25³⁴; 2 Kön 5,17³⁵; 16,15 (עלה כל עם הארץ)³⁶; Jes 40,16; 43,23; 56,7; (61,8³⁷); Jer 33,18³⁸; Ez 40,38.39.42; 43,18.24.27; 44,11; 45,15.17.23.25; 46,2.4.12.13.15; Am 5,22³⁹; Mi 6,6⁴⁰; Ps 40,7⁴¹; 50,8⁴²; 51,18.21 (עולה וכליל)⁴³; 66,13.15⁴⁴; Hiob 1,5; 42,8; Esr 3,2.3 (עלות לבקר ולערב).4.5.6; 8,35; Neh 10,34; 1 Chr 6,34; 16,1 (עלות ושלמים). 2 (העלה והשלמים).40 (העלה).29.31; 22,1; 23,31; 29,21; 2 Chr 1,6; 2,3 (עלות לבקר ולערב); 4,6; 7,1.7; 8,12; 13,11; 23,18; 24,14; 29,7.18.24.27.28.31.32.34.35; 30,15; 31,2.3 (עלות הבקר והערב); 35,12.14.16.

am Main XIX/5; Wiesbaden 1983), 241-250. Es handelt sich um eine nachexilische Verwerfungsgeschichte Sauls.

³³ Das literarkritisch sehr umstrittene Kapitel 2 Sam 24 ist wohl am ehesten mit A. Schenker, *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Sam 24* (OBO 42; Fribourg/Göttingen 1982), 38 im Zusammenhang mit der Wiedererrichtung des Altars im nachexilischen Tempel zu sehen.

³⁴ Vgl. W. Zwickel, *Räucher kult*, 289f.

³⁵ H.-C. Schmitt, *Elisa*, 213 weist den Vers der Gottesmannbearbeitung zu, die er in die erste Hälfte des 5. Jh.s datiert.

³⁶ Vgl. W. Zwickel, *Räucher kult*, 199-206.316f.

³⁷ Zur Textkritik vgl. K. Koenen, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie* (WMANT 62; Neukirchen-Vluyn 1990), 116f. A. 347.

³⁸ Vgl. W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45* (WMANT 52; Neukirchen-Vluyn 1981), 37. Es handelt sich um einen nach-dtr Zusatz.

³⁹ Der Grundtext (5,21.22aßb.23.24.27abα) geht auf den Propheten selbst zurück, V. 25f. sind eine dtr Ergänzung, und V. 22α stammt von einem Glossator; vgl. H.W. Wolff, *Dodekapheton 2. Joel/Amos* (BK XIV/2; Neukirchen-Vluyn 1975), 303-306.

⁴⁰ Vgl. H.W. Wolff, *Dodekapheton 4. Micha* (BK XIV/4; Neukirchen-Vluyn 1982), 142-145.

⁴¹ Vgl. H.-J. Kraus, *Psalmen 1-59*, 459f.

⁴² Vgl. H.-J. Kraus, *Psalmen 1-59*, 529f.

⁴³ Vgl. H.-J. Kraus, *Psalmen 1-59*, 541f.

⁴⁴ Vgl. W. Zwickel, *Räucher kult*, 317f.

Wichtige Informationen über die Frühgeschichte des Brandopfers vermittelt die aus priesterlichen Kreisen um David⁴⁵ stammende Verwerfungsgeschichte Sauls 1 Sam 10,8; 13,7b-15a.⁴⁶ Saul und mit ihm das ganze Volk warten in Gilgal auf Samuel, der dort ein Brandopfer vollziehen soll. Dieses Opfer steht in direktem Zusammenhang mit einer kriegerischen Auseinandersetzung mit den Philistern, die sich derweil in Michmas sammeln. Da Gefahr in Verzug ist, das Volk von Saul abzufallen beginnt und zudem der vereinbarte Termin mit Samuel inzwischen verstrichen ist, entschließt sich Saul, das Brandopfer selbst zu vollziehen und nicht auf Samuel zu warten. Diese Eigenwilligkeit führt dazu, daß Samuel dem Königtum Sauls keinen weiteren Bestand zusagt. Ein immer wieder diskutiertes Problem in diesem Text ist, warum Saul verworfen wurde. Mit dem Hinweis auf das legitime Opfer Sauls in 1 Sam 14,33-35 und andere Opferdarbringungen durch Laien in der Frühzeit Israels wurde mehrfach die Meinung vertreten, der Grund für die Verwerfung könne nicht in einer Amtsanmaßung Sauls liegen. Übersehen wurde dabei jedoch der unterschiedliche Charakter des Opfers. In 1 Sam 14,33-35 sorgt Saul für die unter kultischen Gesichtspunkten sachgerechte Durchführung eines Schlachtopfers.⁴⁷ Er hat als Heerführer im Kriegsfall den richtigen Vollzug des Opfers zu gewährleisten. Saul opfert auch nicht selbst für das Volk, er ordnet nur einen mit den kultischen Gesetzen übereinstimmenden Opferbrauch an. In 1 Sam 13,7b-15a* wird dagegen ein Brandopfer dargebracht.⁴⁸ Da

⁴⁵ Vgl. zu dieser Einschätzung des Textes H. Donner, Verwerfung, 251-253; P. Mommer, Samuel. Geschichte und Überlieferung (WMANT 65; Neukirchen-Vluyn 1991), 135-145.

⁴⁶ Dtr Ergänzungen stellen lediglich V. 13b.14bß dar; vgl. Mommer, Samuel, 138-140. In 10,8 ist *לִזְכֹּר וּבָחַי שְׁלָמִים* sekundär. Diese redaktionelle Bearbeitung will auf 1 Sam 11,15 hinweisen. In 13,9 sind die *שְׁלָמִים*-Opfer sekundär; auf sie wird in V. 10.12 nicht mehr eingegangen.

⁴⁷ Bemerkenswert ist, daß der Kultvollzug hier auf das Blut der Opfertiere ausgerichtet ist, das an einem heiligen Ort (Stein als Altarersatz; vgl. 1 Sam 6,14) der Gottheit übergeben werden soll. Am Heiligtum in Silo dagegen liegt der Schwerpunkt des kultischen Geschehens auf dem Verbrennen der Fettpartien des Opfertiers, die als das Beste des Opfers der Gottheit im Rauch zurückgegeben werden (vgl. 1 Sam 2,12-17 und zu diesem Text W. Zwickel, Räucher kult, 171-175). Eine verständliche Erklärung für die unterschiedliche Kultpraxis wäre, daß bei Kultfesten an Heiligtümern den Priestern die Aufgabe des Verbrennens der Fettpartien oblag, während bei Schlachtungen im Alltag, bei denen kein Priester zur Verfügung stand, lediglich die ordnungsgemäße Schlachtung und die "Rückgabe" des die Lebenskraft beinhaltenden Blutes an die Gottheit beachtet werden mußte.

⁴⁸ Der Kultvollzug durch Laien in der Frühzeit Israels muß für jeden Beleg gesondert betrachtet werden. In Gen 31,54 (J); 1 Sam 1,3f.; 2,13; 1 Kön 1,9.19.25

es bei dem an einem Heiligtum dargebrachten Schlachtopfer das unverzichtbare Vorrecht der Priester war, auf dem Räucheraltar den Fettanteil der Gottheit zu übereignen (vgl. 1 Sam 2,28), wird auch bei einem Brandopfer der kultische Akt der Laienschaft entzogen gewesen sein. Das In-Rauch-Aufgehen-Lassen der Opfermaterie war Vorrecht von Kultbeamten, und als ein solcher sollte Samuel hier wirken (vgl. zu einer ähnlichen Funktion Samuels bei einem Schlachtopfer 1 Sam 9,13 und 16,5)⁴⁹. Saul hat sich somit kultische Rechte angemaßt, die zumindest in der Frühzeit dem politischen Führer noch nicht zustanden.

Der Text berichtet aber auch, welches Ziel mit der Darbringung eines Brandopfers erreicht werden sollte: Jahwes Angesicht besänftigen bzw. ihn für das bevorstehende Anliegen gewogen machen (V. 12: חלה pi).⁵⁰ Das Opfer ist somit auf die politische Situation bezogen. Angesichts der Philistergefahr soll durch das Brandopfer Jahwe günstig gestimmt werden und seinem Volk im Krieg beistehen. Das Brandopfer findet hier in einer Notsituation statt; von einem regelmäßig praktizierten Opfer wird an dieser Stelle, aber auch sonst in frühen Texten nichts berichtet. Während bei Schlachtopfern der Festcharakter und die (kultische) Gemeinschaft im Mittelpunkt standen und mit den Fettportionen nur die besten Teile des Opfertiers der Gottheit als Dank zurückgegeben wurden, wird in 1 Sam 13,7b-15a* das Opfer völlig der Gottheit übereignet. Der Gemeinschaftscharakter des Opfers entfällt; das Opfer ist in seiner Gänze auf die Beschwichtigung der Gottheit ausgerichtet.

handelt es sich jeweils um ein Gemeinschaftsopfer. Ri 6,26 gehört zu einer späten Ergänzungsschicht (vgl. die Übersicht oben); Gideon handelt hier zudem als Richter und somit (nach spätem Verständnis) als oberster Kultherr (vgl. den nur in exilischen und nachexilischen Texten belegten Ausdruck *עליון המלך*). In ähnlicher Weise gilt dies auch für 2 Sam 6,13.17f. und 1 Kön 3,4. In Ri 11,31 wird nicht gesagt, wer den kultischen Akt durchgeführt hat. Ri 13,16.19 ist kein in der Frühzeit Israels verfaßter Text (vgl. die Übersicht oben).

⁴⁹ Ausschlaggebend hierfür könnte Samuels Jugend am Heiligtum von Silo (1 Sam 1-3) sein. Die Gesamtkomposition der Jugendgeschichte Samuels stammt zwar aus dem 9./8. Jh. und will Samuel als legitimen Nachfolger Elis darstellen; trotzdem kann die priesterliche Ausbildung Samuels ein historischer Kern sein. Die Tatsache, daß priesterliche Aspekte Samuels sonst weit in den Hintergrund rücken, in den alten Texten 1 Sam 9,13; 14,33-35; 16,5 jedoch belegt sind, mag die Annahme einer ursprünglichen priesterlichen Ausbildung Samuels stützen.

⁵⁰ Vgl. K. Seybold, Reverenz und Gebet, ZAW 88 (1976), 2-16.

In eine ähnliche Richtung weist der jahwistische Text Gen 8,20.⁵¹ Nachdem die Wasser der Sintflut zurückgewichen sind, baute Noah einen Altar für Jahwe und opferte darauf von allem reinen Vieh und von allen reinen Vögeln Brandopfer. Als Jahwe den wohlthuenden Geruch wahrnahm, entschied er sich, die Menschheit doch noch zu erhalten (8,20-22). Gen 8,20-22 korrespondiert mit Gen 6,5-7. Dort reut es Jahwe, den Menschen gemacht zu haben; deshalb will er in der Sintflut die Menschheit vertilgen. Thematik von Gen 8,20-22 und auch der gesamten Sintflutgeschichte ist die Überwindung dieser Reue Gottes und der Schutz der Menschheit für alle Zeiten.⁵² Gottes Reue über die Erschaffung der Welt wirkt in der Sintflut vernichtend. Noahs Brandopfer dagegen beschwichtigt Jahwe, es verändert seine Entscheidung. Er nimmt seinen Entschluß, die Menschheit zu vertilgen, zurück. Das Opfer ist *kein* Dankopfer, es ist *keine* Reaktion Noahs auf seine Rettung. Ähnlich wie in 1 Sam 13,7b-15a* soll Einfluß auf Gottes Beschluß genommen werden, und Gott läßt sich beeinflussen.

Ex 24,5 ist - wenn der Vers wirklich J zuzurechnen ist⁵³ - im heutigen Kontext nichts mehr über die ursprüngliche Bestimmung des Brandopfers zu entnehmen. Die umfangreiche redaktionelle Überarbeitung der Perikope macht es unmöglich, den ehemaligen Zusammenhang zu rekonstruieren.

Ein anderer Text, der zwar wahrscheinlich erst in jüngerer Zeit schriftlich festgehalten wurde, aber die Verhältnisse einer früheren Zeit teilweise noch gut widerspiegelt, ist 1 Sam 6. Nachdem die Lade bei den Philistern großen Schrecken verbreitet

⁵¹ J datiere ich - weitgehend der traditionellen Ansicht folgend - in das ausgehende 10. Jh.; vgl. dazu W. Zwickel, Der Altarbau Abrahams zwischen Bethel und Ai (Gen 12f). Ein Beitrag zur Datierung des Jahwisten, BZ NF 36 (1992), 207-219.

⁵² Vgl. J. Jeremias, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (BSt 65; Neukirchen-Vluyn 1975), 19-27.

⁵³ So zuletzt wieder E. Zenger, Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34 (Altenberge ²1985), 134; zur Zuordnung des Verses im Verlauf der Forschungsgeschichte vgl. ders., Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (fzb 3; Würzburg 1971), 216. Meist wird der Vers jedoch E zugerechnet, vgl. in jüngerer Zeit z.B. E. Otto, Das Mazzotfest in Gilgal (BWANT 107; Stuttgart u.a. 1975), 263-269 und J. Jeremias, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (WMANT 10; Neukirchen-Vluyn ²1977), 196. A. Reichert, Der Jehowist und die sogenannten deuteronomistischen Erweiterungen im Buch Exodus (Diss. masch. Tübingen 1972), 171ff. hat dagegen darauf aufmerksam gemacht, daß die Opfer in V. 5 eine sekundäre Einfügung in die E zugeschriebene Mahlszene in V. 11 sein müssen; dieses Opfer wurde von dem Redaktor als notwendig empfunden und deshalb dem Mahl auf dem Berg vorangestellt.

hatte, wurde sie von den Philistern wieder zurückgeschickt. Zur "Entschädigung" (כֶּזֶב; 1 Sam 6,3f.8.17) sollen Goldbeulen und Goldmäuse beigegeben werden. Als die Bewohner von Bet Schemesch die Lade sahen, schlachteten sie auf dem im Feld des Josua gelegenen Stein⁵⁴ die die Lade ziehenden Kühe und opferten sie auf dem Holz des Wagens. Was aber war der Sinn dieses Opfers? Kaum wahrscheinlich ist, daß es sich nur um ein Opfer aus Freude handelte. Hierzu wäre es sinnvoller gewesen, die Lade in den nächstgelegenen Tempel zu bringen und für die gesamte Bevölkerung des Landes ein großes Fest zu veranstalten. Das in 1 Sam 6 berichtete Opfer findet jedoch ganz spontan statt. Verständlich wäre es, wenn dieses Opfer nicht aus Dank dargebracht wurde, sondern um Jahwe zu beschwichtigen. Im Philistergebiet hat er durch die Lade seine zerstörende und die Menschen gefährdende Macht offenbart, und auch für die Israeliten war die Lade keineswegs gefahrlos (vgl. den nachfolgenden Text 1 Sam 6,19f. und 2 Sam 6,6f.). Das Opfer sollte die Gefahr bannen und Jahwes Wohlwollen für sein Volk erbitten.

Chaoserfahrung - sei es in Form von Naturmächten, sei es in Form von den Fortbestand des Volkes bedrohenden Feinden - wird in den Texten des 10. Jh.s auf Jahwe zurückgeführt. Er kann seinen Willen ändern, und mit Hilfe der Brandopfer wollen Menschen seinen chaosbringenden Willen beschwichtigen. Im Opfer übereignen sie Gott ein Opfertier vollständig, um so doch noch eine Änderung von Jahwes Willen und somit Rettung zu erreichen. Das Brandopfer ist die letzte Möglichkeit, durch einen kultischen Akt auf Gott Einfluß zu nehmen. Es ist scheinbar noch kein reguläres Opfer, sondern wird nur in Ausnahmefällen praktiziert. Auch bedarf es nicht eines Heiligtums; das Opfer kann an jedem Ort dargebracht werden. 1 Sam 13,7b-15a legt es nahe, daß der Opfervollzug durch einen Kultbeamten durchgeführt werden muß.⁵⁵

Die novellistische Erzählung über Jehus Revolution (2 Kön 9f.) gilt gemeinhin als "eine ausgezeichnete und wohl auch ungefähr zeitgenössische Geschichtsquelle, zugleich eines der glänzendsten Stücke hebräischer Erzählkunst".⁵⁶ Dennoch ist auch dieser Text nicht frei von starken sekundären Überarbeitungen. Dies zeigt schon ein Blick in den Text der LXX, der eine weitere produktive Arbeit an dieser zentralen Erzählung offenbart. Die Erzählung schildert die fortschreitende Vernichtung aller politischen und religiösen Gegner durch Jehu. Den Ab-

⁵⁴ Man beachte die Parallele zu 1 Sam 14,33-35!

⁵⁵ Noah war natürlich kein Kultbeamter, doch ist diese Erzählung stilisiert und kann daher in dieser Hinsicht keine Aussage über die Kultpraxis vermitteln. 1 Sam 6 dürfte zumindest bezüglich der Opferherren eine spätere Praxis widerspiegeln (nach Schicklberger um 700 v. Chr.).

⁵⁶ H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (ATD Ergänzungsreihe 4/2; Göttingen 1986), 275 mit vielen anderen.

schluß bildet die Ermordung angeblich aller Baalanhänger des gesamten Landes (2 Kön 10,18-27). In diesem Zusammenhang wird auch das Brandopfer erwähnt (V. 24f.).

Der Text ist in den letzten Jahren mehrfach literarkritisch untersucht worden, ohne daß man zu einer weitgehenden Übereinstimmung gelangt ist. H.-C. Schmitt⁵⁷ schreibt den Grundtext einer nahezu zeitgenössischen Quelle zu. Dieser wurde um zwei apologetische Erweiterungen (V. 19b.23) ergänzt. St. Timm⁵⁸ sieht in V. 18-27 einen einheitlichen und historisch glaubwürdigen Text. Nach E. Würthwein⁵⁹ zerfällt der Text in eine DtrP zuzuweisende Rezension A (V. 18a.19a α β .20.23a*.24a.25a) und eine von DtrN stammende Ergänzung. Für Y. Minokami⁶⁰ gehören zum Grundbestand nur V. 18.19b.21.23*.24b.25a.27b. L.M. Barré⁶¹ erachtet V. 18-19a.20-22.24-25a als ursprünglichen Bestand der Novelle. Nach S.L. McKenzie⁶² stammt der gesamte Abschnitt von einer nach-dtr Hand. Die Uneinheitlichkeit in der Forschung macht eine erneute kurze literarkritische Untersuchung notwendig.

Innerhalb der Jehu-Erzählung bilden 2 Kön 10,18-27 einen eigenständigen Block, der ursprünglich selbständig überliefert und dann in die Jehu-Erzählung eingegliedert wurde. Dies wird daran deutlich, daß Jehu in V. 18 das ganze Volk versammelt, er im nachfolgenden Text jedoch scheinbar nur noch von seinen Kriegsleuten umgeben ist. Auch ist eine Versammlung des ganzen Volkes, verbunden mit der Preisgabe des Planes (V. 19), schon aus historischen Gründen kaum vorstellbar. *אחרי-כך* findet sich auch in 2 Kön 10,9 und dürfte daher eine vom Verfasser der Jehu-Erzählung geschaffene Einleitung sein. Durch die Änderung wird deutlich gemacht, daß die Ermordung der Baalanhänger dem Wunsch des ganzen Volkes entspricht. In dem ursprünglichen Text dürften statt dessen die Jehu treuen Kriegsleute gestanden haben. In V. 19a dürfte *כל-עבדיו* eine erklärende Glosse sein. Wenn im nachfolgenden Text die Baalanhänger (*כל עבדיהבעל*) genannt werden, sind damit wohl immer seine Propheten und Priester gemeint. V. 19b ist eine apologetisch ausgerichtete redaktionelle Ergänzung, die die wörtliche Rede Jehus unterbricht. Zu diesem Einschub gehört zwangsläufig auch V. 20a α . In V. 21a β und 21b werden jeweils die Jahweverehrer mit der selben Verbform *יבאו* verbunden. Da V. 21b zudem nachklappt, dürfte dieser Versteil als Doppelung auszuscheiden sein. Aber auch die Vollständigkeitsaussage V. 21a γ könnte sekundär sein. Ebenso wie in dem sekundären V. 23b betont wird,

⁵⁷ Elisa, 19-31.

⁵⁸ Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus (FRLANT 124; Göttingen 1982), 136-142.

⁵⁹ Die Bücher der Könige 1. Kön. 17-2. Kön. 25 (ATD 11,2; Göttingen 1984), 340-342.

⁶⁰ Die Revolution des Jehu (Göttinger Theologische Arbeiten 38; Göttingen 1989), 96-123.

⁶¹ The Rhetoric of Political Persuasion. The Narrative Artistry and Political Intentions of II Kings 9-11 (CBQ Monograph Series 20; Washington 1988).

⁶² The Trouble with the Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History (VT.S XLII; Leiden u.a. 1991), 78.

daß kein Jahweanhänger von dem Blutbad Jehus betroffen war, wird hier verdeutlichend betont, daß Jahu bei seinem Blutbad *alle Baalanhänger* getötet hat. In V. 22 überrascht, daß nun plötzlich offenbar Jahu spricht, der zuletzt V. 21a α genannt wurde. Der fehlende grammatikalische Bezug macht es wahrscheinlich, daß die Rede Jehus an den Verwalter der Kleiderkammer nicht ein Bestandteil der ursprünglichen Erzählung ist. Dies gilt auch für V. 23. Die Nennung Jehonadabs, der in der gesamten Erzählung ohne Bedeutung ist, ist durch den unmittelbar vorangehenden Text 2 Kön 10,15-17 zu erklären. Hiermit soll gezeigt werden, daß die soeben erst eingeführte Person weiterhin an der Seite Jehus steht. Da sich Jahu aber in der Folgezeit außerhalb des Kultbereichs befindet (V. 25), widerspricht der gesamte V. 23 dem Handlungsablauf. Mit diesem Vers wollte ein späterer Redaktor deutlich machen, daß selbst die Baalanhänger keinen Jahweanhänger in ihren Reihen ausfindig machen konnten. Auch hier finden sich apologetische Züge, die die Tat Jehus gegen etwaige Vorwürfe durch Jahweanhänger rechtfertigen wollen. Erkennt man V. 21b-23 als Zusatz, wird auch der Plural יבא in V. 24 verständlich. Hier wird der ursprünglich unmittelbar voranstehende V. 21a β wieder aufgegriffen und das dort stehende Verb wiederholt. In V. 25 muß wohl eine Konjekture vorgenommen werden. Mit ככלו wird Jahu als Opferherr angesprochen, während in V. 24 die Baalanhänger das Opfer verrichten. Da in V. 25a β Jahu sich zudem offenbar außerhalb des Kultbereichs bei seinen Kriegersleuten befindet, wird man annehmen müssen, daß hier im Verlauf der produktiven Arbeit am Text, wahrscheinlich bei der Einfügung von V. 23, das Suffix geändert wurde. Ursprünglich werden die Baalanhänger das Brandopfer dargebracht haben. In V. 25b β ist, wie allgemein anerkannt wird, der Text verderbt (vgl. BHS). Mit V. 25b γ wechselt die Thematik der Erzählung: Es geht nun nicht mehr um das Blutbad unter den Baalanhängern, sondern um die völlige Ausrottung des Baalskultes. Dieser Passus steht dem Bericht von der Kultreinigung in 2 Kön 23 nahe.

Als ursprüngliche Einheit, die dann in die Jahu-Erzählung integriert wurde, kann man folgenden Text ansehen: 2 Kön 10,18 (ohne את כל העם). 19a*. 20b. 21a $\alpha\beta$. 24 (ohne יבא). 25a $\beta\alpha$ *. Er lautet:

18. Da versammelte Jahu (seine Kriegersleute?), und er sprach zu ihnen: "Ahab hat dem Baal ein wenig gedient, Jahu will ihm mehr dienen. 19a. Und nun, ruft alle Propheten des Baal und alle seine Priester zu mir. Keiner soll fehlen, denn ich will dem Baal ein großes Opferfest veranstalten. Keiner, der fehlt, wird am Leben bleiben. 20b. Heiligt dem Baal einen Feiertag", und man rief ihn aus. 21a*. Jahu sandte in ganz Israel umher, und es kamen alle Verehrer des Baal, 24. um Schlacht- und Brandopfer darzubringen. Jahu hatte aber draußen 80 Mann aufgestellt und gesagt: "Wer einen von den Männern, die ich euch in die Hände liefere, entkommen läßt, haftet mit seinem Leben für ihn". 25*. Als sie die Darbringung des Brandopfers vollendet hatten, sagte Jahu zu den Trabanten und Adjutanten: "Geht hinein und erschlagt sie, daß keiner mehr herauskommt." Da schlugen sie sie mit der Schärfe des Schwerts und warfen sie ...

Jahu wird hier durchweg als handelnde Person dargestellt; andere reagieren höchstens auf seine Aufforderung hin (V. 21a.25). Der Text ist

außerdem durch eine dreifache wörtliche Rede Jehus gegliedert. Darin ähnelt er anderen Texten, die höfischen Annalen entstammen dürften.⁶³ Die redaktionellen Ergänzungen werden zu großen Teilen schon auf die Hand des Verfassers der Jehu-Erzählung zurückzuführen sein.

In diesem Text ist das Brandopfer selbstverständlicher Bestandteil eines großen Opferfestes (זבח גדול)⁶⁴ bzw. eines Feiertages (עצרה) für Baal. Innerhalb des Baalkultes muß schon im 9. Jh. dieser Opfertyp eine bedeutende Rolle im regelmäßigen Kult gespielt haben. Allerdings zeigt die Reihenfolge זבחים ועלות in V. 24 deutlich an, daß das Brandopfer im normalen Kultverlauf eine dem Gemeinschaftsopfer untergeordnete Rolle spielt.⁶⁵

Ein weiterer Text, dessen Grundbestand zumindest aus dem 9. Jh. stammt, kann das soeben gewonnene Bild noch ergänzen. Es handelt sich um das Gottesurteil auf dem Karmel 1 Kön 18,21-40. Inzwischen ist erkannt, daß dieser Abschnitt nicht, wie früher meist angenommen wurde, einheitlich ist. Eine allseits akzeptierte Literarkritik gibt es jedoch bislang nicht. In verschiedenen Arbeiten hat G. Hentschel eine Analyse vorgelegt, die eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich bean-

⁶³ Eine Untersuchung zur formalen Gestaltung der in den Königebüchern enthaltenen annalenartigen Quellen steht bislang noch aus. Vgl. vorläufig C. Hardmeier, *Umriss eines vordeuteronomistischen Annalenwerks der Zidkijazeit*. Zu den Möglichkeiten computergestützter Textanalyse, VT 40 (1990), 165-189 sowie meine kurzen Bemerkungen zu 2 Kön 22f. in *Räucheralt.,* 231.

⁶⁴ Fast identisch findet sich dieser Ausdruck in Ri 16,23 in Bezug auf ein für Dagon veranstaltetes Opferfest.

⁶⁵ Etwa ab 700 scheint bei einer gleichzeitigen Nennung von Brand- und Schlachtopfern das Brandopfer vorangestellt worden zu sein (vgl. Ex 18,12; Lev 7,37; 17,8; Num 10,10; 15,3.5.8; Dtn 12,6.11; Jos 22,23.26-29; 1 Sam 6,15; 10,8 [vgl. zur Literarkritik bei diesem Vers aus dem 10. Jh. oben, A. 46]; 15,22; 2 Kön 5,17; 16,15; Jes 56,7; Jer 6,20; 7,21f.; 17,26; 33,18; Ez 40,42; 44,11; 2 Chr 7,1), während vorher das Schlachtopfer an erster Stelle stand (Ex 10,25; 2 Kön 10,24; Jes 1,11; Hos 6,6). Unberücksichtigt müssen die Psalmenbelege (Ps 50,8; 51,18) bleiben, da u.U. im Parallelismus membrorum der Schwerpunkt auf dem zweiten Glied liegt. Einzige Ausnahme von der Regel, daß ab dem 7. Jh. das Brandopfer vorangestellt ist, bildet scheinbar Ex 10,25. Ex 10,21-29 wurde jüngst von F. Kohata, *Jahwist, 103-115 einer nachpriesterschriftlichen redaktionellen Bearbeitung zugeschrieben*, während man früher zumindest Teile dieser Plagengeschichte (darunter auch immer V. 25) J zuordnete. Kohata kann aber nicht zweifelsfrei ausschließen, daß diese Redaktionsschicht nachjahwistisch, aber vorpriesterschriftlich ist (ebd., 112). Die Diskussion zu dieser Stelle ist noch nicht abgeschlossen. Vielleicht ist die Reihenfolge der Opferbegriffe in Ex 10,25 doch ein Hinweis darauf, daß Ex 10,21-29 (oder ein Teil davon) nicht älter als ca. 700 sein dürfte.

spruchen kann.⁶⁶ Demnach ist die älteste Erzählung nur noch fragmentarisch erhalten (V. 21.30.40). Diese wurde in mehreren Phasen (2. Stufe: V. 38*.39; 3. Stufe: V. 26-29.31a.34*.35b.37; 4. Stufe: V. 23.24a.34.36a*.38) noch zu Lebzeiten Elias erweitert.⁶⁷ Nur in V. 31.36 finden sich exilische und nachexilische Ergänzungen. Trotz der mehrfachen Überarbeitung dürfte der Text im wesentlichen historisch vertrauenswürdige Fakten bezüglich der Kultpraxis übermitteln.

Bezeichnend an diesem Text ist wiederum, daß das Brandopfer offenbar selbstverständlicher Bestandteil des Baalskultes war. Es wird, wie in 2 Kön 10, von den Baalspropheten dargebracht. Wesentliche Begleiterscheinungen dieses Opfers scheinen ekstatische Tänze der Prophetenschar gewesen zu sein. Im Gegensatz dazu enthält sich Elia jeglicher ekstatischer Elemente. Das Opfer wird eigentlich nicht von ihm dargebracht, sondern von Jahwe selbst. Er trifft nur die Vorbereitungen hierfür. Dem darf man wohl entnehmen, daß das Brandopfer zu dieser Zeit noch nicht ein eigenständiger Bestandteil des normalen Jahwekults war. Wenn dies zutrifft, so zeigt sich in dieser Geschichte eine bislang nicht genügend beachtete Besonderheit. Der Prophet erschwert im Verlauf des Gottesentscheides nicht nur das Entfachen des Holzes, er begibt sich mit seiner Wahl der Art des Gottesentscheides (V. 23) auf ein Gebiet, das dem Jahwekult eigentlich fremd ist. Jahwe wird somit selbst in Zusammenhängen als wirkmächtig dargestellt, die eigentlich nicht zu seinem Kult gehören. Die Aussage der Erzählung wird damit noch zusätzlich gesteigert.

Für das 9. Jh. scheint somit das Brandopfer schon regelmäßiger Bestandteil von Baalopferfeiern, aber nicht des Jahwekults gewesen zu sein. Den Texten ist nicht mehr zu entnehmen, daß durch das Opfer eine Gottheit beschwichtigt werden sollte. Vielleicht kann man bereits für diese Zeit postulieren, daß das im Baalskult beheimatete Brandopfer auch innerhalb der jahwetreuen Schar gelegentlich Verfechter gefunden hat. Dieses Opfer stellt ja gegenüber dem Schlachtopfer, bei dem nur ein geringer Bestandteil der Opfermaterie der Gottheit übereignet wird, scheinbar eine wesentlich ausgeprägtere Gottesverehrung dar. Der Schwerpunkt des Opfers verschiebt sich nun von dem Gemeinschafts-

⁶⁶ G. Hentschel, 1 Könige (Neue Echter Bibel 10; Würzburg 1984), 111-115; ders., Die Elijaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung (ETHSt 33; Leipzig 1977); ders., Elija und der Kult des Baal, in: E. Haag (Hrsg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (QD 104; Freiburg u.a. 1985), 54-90. Gänzlich anders orientiert ist beispielsweise zuletzt der von P. Weimar, Art. Elija, NBL I, 516-520 angedeutete literarkritische Entwurf, der jedoch noch einer ausführlichen Begründung bedarf.

⁶⁷ Vgl. G. Hentschel, Könige, 112: "Diese vierte Schicht ist vermutlich erst formuliert worden, als Elija bereits verfolgt wurde."

charakter des kultischen Mahls hin zu einer kultischen Verehrung der Gottheit. Dieser neue Aspekt des Opfers wird sicherlich auch von den treuesten Jahweverehrerinnen beachtet worden sein. In 1 Kön 18 könnte dann sogar implizit die Einführung des Brandopfers in den regulären Jahwekult gefordert worden sein. Die Erzählung sollte dann auch zeigen, daß Jahwe selbst Brandopfer nicht verschmäh.

Ein Text aus dem frühen 8. Jh. zeigt, daß die Beschwichtigung einer Gottheit durch ein Brandopfer zumindest in der Umwelt noch belegt ist. In 2 Kön 3,27⁶⁸ wird berichtet, wie der König von Moab auf der Stadtmauer von Kir-Hareset seinen erstgeborenen Sohn als Brandopfer verbrennen ließ, als er dem Ansturm auf seine Stadt nicht mehr standhalten konnte. Ziel dieses außergewöhnlichen Opfers ist es, den moabitischen Gott Kemosch, der sich scheinbar von seinem Volk abgewandt hat, zu beschwichtigen und zum Eingreifen gegen die übermächtigen Feinde aufzufordern. Auch hier ist das Brandopfer, diesmal wegen der besonderen Notsituation sogar ein Menschenopfer, der Versuch, in einer extremen Chauserfahrung Einfluß auf die verehrte Gottheit zu nehmen.

Die in die zweite Hälfte des 8. Jh.s v.Chr. datierenden Belegstellen des Alten Testaments für das Brandopfer zeigen an, daß diese Opferart inzwischen fester Bestandteil des regelmäßigen Jahwekults geworden ist. Seit 732 v.Chr. gab es im Jerusalemer Tempel und damit in dem Staatsheiligtum, in dem man Jahwe als höchsten Gott verehrte, einen Brandopferaltar (2 Kön 16,10-16).⁶⁹ Wahrscheinlich schon wenige Jahre nach der Einführung des Brandopferkults kritisiert Jesaja den Opferkult in seiner Gesamtheit (1,11):⁷⁰

Was soll mir die Menge eurer Schlachtopfer?, spricht Jahwe.
Ich bin satt von den Brandopfern der Widder und dem Fett des Mastviehs,
und das Blut der Jungstiere [und der Lämmer]⁷¹ und der Böcke - ich mag es nicht.

⁶⁸ Der Text entstammt nach H.-C. Schmitt, *Elisa*, 206 der Kriegserzählungensammlung, die er in die erste Hälfte des 8. Jh.s datiert.

⁶⁹ Zur Literarkritik vgl. W. Zwickel, *Räucheraltäre*, 199-206 und oben, A. 1.

⁷⁰ Der Text ist trotz mehrfach in jüngerer Vergangenheit geäußelter Zweifel dem Propheten zuzuschreiben; vgl. W. Zwickel, *Räucheraltäre*, 185-188. Für die häufig vertretene These, er stamme aus der Frühzeit Jesajas, gibt es jedoch keine gesicherten Belege.

⁷¹ Glosse, fehlt in LXX.

In diesem Text drückt sich deutlich aus, wie sehr kultische Rituale sich verselbständigt haben. Die Opfer, die eigentlich Jahwe verehren sollen, werden von ihm durchweg als sinnentleert angesehen. Das Volk übt sich in Kultpraxis - und vernachlässigt dabei trotzdem die Verehrung Gottes. Durch den Vollzug der Opfer will man das Wohlwollen der Gottheit erreichen. Dieser Kultfrömmigkeit steht jedoch der alltägliche Abfall von Gottes Lebensordnungen gegenüber (V. 15-17). Der Text ist ein beredtes Zeugnis dafür, daß man im 8.Jh. durch eine Steigerung der Opfer und die Einführung eines regelmäßigen Brandopfers in den legitimen Jahwekult versucht hat, die Verehrung Jahwes sichtbar nach außen hin zu verstärken. Der Ausweitung des Kults entsprach jedoch die innere Einstellung nicht.

Ähnlich lautet auch die Kritik Hoseas (6,6), die er wohl 733 v.Chr. bei einer Kultfeier in Samaria (?) äußerte⁷²:

Denn Hingabe gefällt mir, nicht Schlachtopfer
und Gotteserkenntnis anstatt Brandopfer.

Auch hier wird wieder das Kultverhalten dem Alltag gegenübergestellt. Der Text setzt voraus, daß im Nordreich schon vor 732 v.Chr. das Brandopfer in den Jahwekult integriert wurde. Wie lange dies zurückliegt, läßt sich aus den biblischen Texten nicht mehr entnehmen. Das im Baalskult des Nordreichs schon im 9. Jh. verbreitete Brandopfer scheint dort schneller Eingang in den legitimen Jahwekult gefunden zu haben als im Südreich.

Sowohl bei Jesaja als auch bei Hosea werden die Schlacht- den Brandopfern noch vorangestellt. Dies zeigt an, daß in Nord- und Südreich die relativ neu in den Jahwekult integrierten Opfer noch immer an zweiter Stelle standen. Das "klassische" Schlachtopfer bildet noch immer das bedeutendste Opfer, Brandopfer sind nur ergänzend hinzugetreten.

Ebenfalls frühestens aus dem ausgehenden 8. Jh. stammt die jehowistische Grundschrift der Erzählung vom Goldenen Kalb (Ex 32).⁷³ Eingeleitet wird dieses Opferfest mit einem Altarbau in der Wüste und dem Ausruf Aarons eines יהוה אלהינו in V. 5 (vgl. 2 Kön 10,19 sowie Ri 16,23). Es folgt ein großes Fest, bei dem Brandopfer auf dem Altar

⁷² Vgl. H.W. Wolff, Dodekapropheten 1. Hosea (BK XIV/1; Neukirchen-Vluyn 3 1976), 139-143; J. Jeremias, Der Prophet Hosea (ATD 24/1; Göttingen 1983), 79.

⁷³ Ich folge hier der Literarkritik von P. Weimar, Das Goldene Kalb. Redaktionskritische Erwägungen zu Ex 32, BN 38/39 (1987), 117-160. Er rechnet dieser Schicht V. 1b.2aob.3* 4a.5aßb.6abα.15aα.18*.19*.20a zu. Zu seiner Datierung des Jehowisten vgl. ders., Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5 (OBO 32; Fribourg/Göttingen 1980), 316-318.

verbrannt und Schelamim-Opfer gemeinsam verspeist werden. Das Brandopfer ist hier schon selbstverständlicher Bestandteil eines Jahwe-festes - ein Sachverhalt, der wohl im 9. Jh. undenkbar gewesen wäre.

In der Folgezeit hat sich die Bedeutung des Brandopfers immer weiter ausgedehnt. In den Opfertexten der Priesterschrift Lev 1-7, aber auch schon in Dtn 12,6.11 und anderen Texten, steht das Brandopfer bei der Nennung mehrerer Opferarten voran.⁷⁴ Weil bei diesem Opfer die Verehrung für die Gottheit durch das Verbrennen des *ganzen* Opfertiers besonders deutlich wird, dürfte die Einführung des Brandopfers vor allem in priesterlichen Kreisen gefördert worden sein. Von Bedeutung ist aber auch, daß das Brandopfer in Lev 1 ebenso wie das Schlachtopfer in seine Stücke zerteilt wird. Das Tier wird also nicht - wie man es erwarten könnte -, unzerteilt verbrannt, sondern entsprechend den Kultpraktiken des alteingesessenen Schlachtopfers zubereitet. Auch dies kann als Indiz dafür gewertet werden, daß das Brandopfer ein "Neuling" in der Kultgeschichte Palästinas ist. Während sich anfangs wohl nur Begüterte Brandopfer von Klein- und Großvieh leisten konnten, hat man in nachexilischer Zeit mit der Möglichkeit, auch Tauben zu opfern, diese Opferart allen Kreisen der Bevölkerung eröffnet.⁷⁵ Der Gemeinschaftscharakter, der ursprünglich dem Schlachtopfer innewohnte, wurde mehr und mehr zurückgedrängt, das von einem Individuum gespendete Brandopfer trat stärker in den Mittelpunkt.

Der an Hand einer literarhistorischen Untersuchung der biblischen Texte gewonnene Befund, wonach das Brandopfer erst relativ spät ein dominanter Bestandteil des Jahwekults geworden ist, läßt sich auch durch die archäologischen Funde in Palästina verdeutlichen.⁷⁶ Der älteste bisher ausgegrabene Altar, der von seiner Größe her für Brandopfer geeignet ist, findet sich in dem philistäischen Heiligtum in *Tell Qasile*, Schicht X (11. Jh.). Dieser Altar diente jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach nicht für Brandopfer, sondern für das auch in Ägypten belegte Bratenopfer. Dabei wurde das Opferfleisch nicht vollständig verbrannt, sondern nur gebraten und anschließend von den Kultheilnehmern verspeist. Für Brandopfer verwendete Altäre sind erst

⁷⁴ Vgl. dazu oben, A. 65.

⁷⁵ Vgl. K. Elliger, *Leviticus* (HAT I/4; Tübingen 1966), 37.

⁷⁶ Vgl. zum Folgenden die ausführlichere Darstellung in W. Zwickel, *Räucher-kult*, 128 (mit Angaben zur genaueren Fundsituation). In Kürze hoffe ich eine Untersuchung aller archäologisch nachgewiesener Tempelbauten in Palästina veröffentlichen zu können, in deren Rahmen ich auch einige fälschlicherweise als Brandopferaltäre bezeichnete Kulteinrichtungen diskutiere.

aus der Eisenzeit II belegt. Teilweise handelt es sich dabei um aus großen Feldsteinen errichtete flache, annähernd quadratische Konstruktionen, auf denen das Opfertier verbrannt wurde (*Tell Makmīš*, *Tell el-Qāḏī*). In *Tell es-Seba*^c entdeckte man Altarsteine, die wohl im 7. Jh. beim Mauerbau sekundär verwendet wurden. Der Altar dürfte daher im 8. Jh. für Brandopfer gedient haben. Aus *Tell el-Qāḏī* stammt zudem ein einzelnes Altarhorn, das wegen seiner Größe ursprünglich zu einem Brandopferaltar gehört haben könnte. Das Fundstück datiert in Schicht III (9. Jh.). Nicht als Brandopferaltar zu bezeichnen ist dagegen der im Hof des Heiligtums von *ʿArād* gelegene Altar. N.H. Gade-gaards konnte nachweisen, daß auf diesem Altar nur Tiere geschlachtet, jedoch nie verbrannt wurden.⁷⁷ Diese einzigen Belege für Brandopferaltäre in der Geschichte des Kults Palästinas seit der Mittelbronzezeit belegen überaus deutlich, daß das Brandopfer in diesem Gebiet ursprünglich nicht beheimatet gewesen sein kann.

Anders sieht dagegen der Befund in den Texten aus Ugarit aus. Dort ist das Brandopfer (*šrp*) verschiedentlich Texten gut belegt. Man muß daher annehmen, daß in Nordsyrien diese Opferart bereits in der Mitte des 2. Jahrtausends häufiger praktiziert wurde.⁷⁸ Dieser Befund und die Tatsache, daß die regelmäßige Brandopferpraxis über den Baalskult des Nordreichs in den Jahwekult eingedrungen ist, läßt den Schluß zu, daß sich der Brandopferkult im Verlauf der Eisenzeit von Syrien nach Palästina ausgedehnt hat.⁷⁹ Auch die Tatsache, daß Ahas in der Aramä-

⁷⁷ On the So-Called Burnt Offering Altar in the Old Testament, PEQ 110 (1978), (35-45) 38f.

⁷⁸ Vgl. D. Kellermann, Art. עולה/עלה, ThWAT VI, 106f.; J.-M. de Tarragon, Le Culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques (CRB 19; Paris 1980), 62f.; B. Janowski, Erwägungen zur Vorgeschichte des israelitischen *šlamîm*-Opfers, UF 12 (1980), 231-259. Zu den Belegen für *šrp* vgl. P. Xella, I testi rituali di Ugarit I (Rom 1981), 383.

⁷⁹ Ähnlich hat dies auch schon L. Rost vertreten, vgl. Erwägungen zum israelitischen Brandopfer, in: ders., Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament (Heidelberg 1965), 112-119; ders., Studien zum Opfer im Alten Israel (BWANT 113; Stuttgart u.a. 1981). Er suchte die "Heimat" des Brandopfers in dem Gebiet südlich des Tauros. Rost nahm noch an, daß die Ägypter das Brandopfer nicht kannten (114f.). Dies kann durch neuere Forschungen so nicht mehr aufrecht erhalten werden; vgl. A. Eggebrecht, Art. Brandopfer, LÄ I, 848-850. Das Brandopfer spielt jedoch im ägyptischen Kult eine untergeordnete Rolle und dürfte kaum eine kultbildende Rolle für Syrien/Palästina gehabt haben. Zudem wäre bei einer Annahme eines von Ägypten beeinflussten Brandopferkults in Palästina kaum verständlich zu machen, wieso es ursprünglich eine die Götter beschwichtigende Funktion gehabt hat. Dafür verwendeten die Ägypter eher das Räucheropfer; vgl. z.B. O. Keel,

erstadt Damaskus einen seiner Meinung nach für Jerusalem geeigneten Brandopferaltar erblickte und diesen in seiner Hauptstadt nachbauen ließ (2 Kön 16,10), stützt die Annahme einer Vermittlung dieser Kultpraxis durch die nördlich von Israel gelegenen Gebiete. Unter kultgeschichtlichen Gesichtspunkten ist bemerkenswert, daß - ähnlich wie beim Räucheropfer - dem Jahwekult eigentlich fremde Kultpraktiken sich von Norden nach Palästina ausbreiteten und dort allmählich in den offiziellen Jahwekult integriert wurden. Die Eisenzeit stellt im Bereich des Kultes eine Zeit erheblicher Neuerungen und Umwälzungen dar, die die spätbronzezeitlichen Kultpraktiken stark veränderten. Die Kontinuität des Jahwekults zu dem in der Spätbronzezeit in Kanaan praktizierten Kult, wie sie häufig behauptet wird, ist von daher sehr in Frage zu stellen.

Die Grabungen Martin Metzgers im Tempelareal von *Tell Kāmid el-Lōz* mit ihren zahlreichen Feuerstellen sind ein wichtiges Bindeglied im Verlauf dieser Entwicklung.⁸⁰ Dieser Ort mit seiner exakten Grabung und Dokumentation wird sicherlich viele neue Einsichten in den spätbronzezeitlichen Kult im südlichen Libanon, aber auch in die Kultpraxis der alttestamentlichen Zeit vermitteln. Wir dürfen gespannt sein, welche neuen Erkenntnisse sich in dem noch ausstehenden dritten Band der Grabungspublikation des Tempelareals, der sich speziell mit der Kultpraxis an diesem Heiligtum beschäftigt, finden werden.

Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs, VT 25 (1975), (413-469) 430-432.

⁸⁰ Vgl. hierzu M. Metzger, Kamid el-Loz. 7. Die spätbronzezeitlichen Tempelanlagen. Stratigraphie, Architektur und Installationen (2 Bde.), (SBA 35; Bonn 1991).

TAFELN



Tafel 1a.b: lmlk-Henkel.

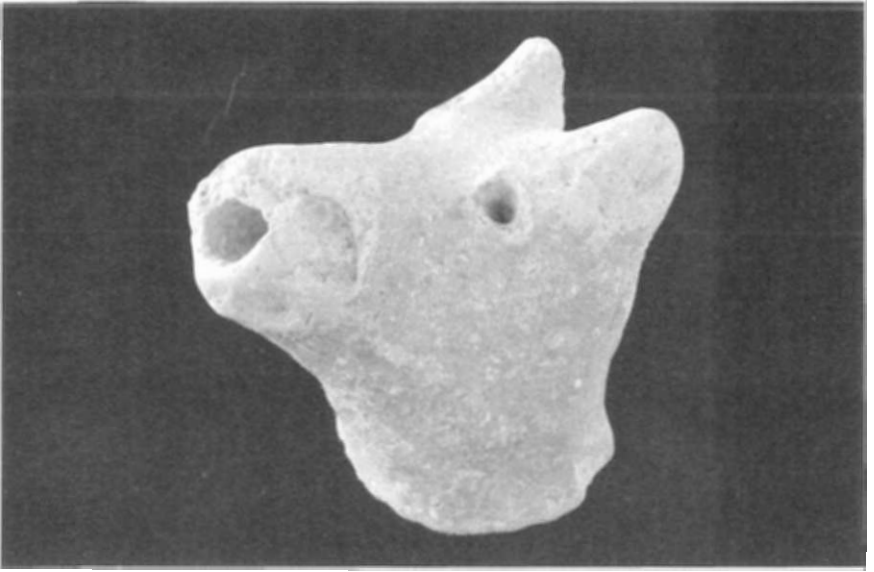
TAFEL II



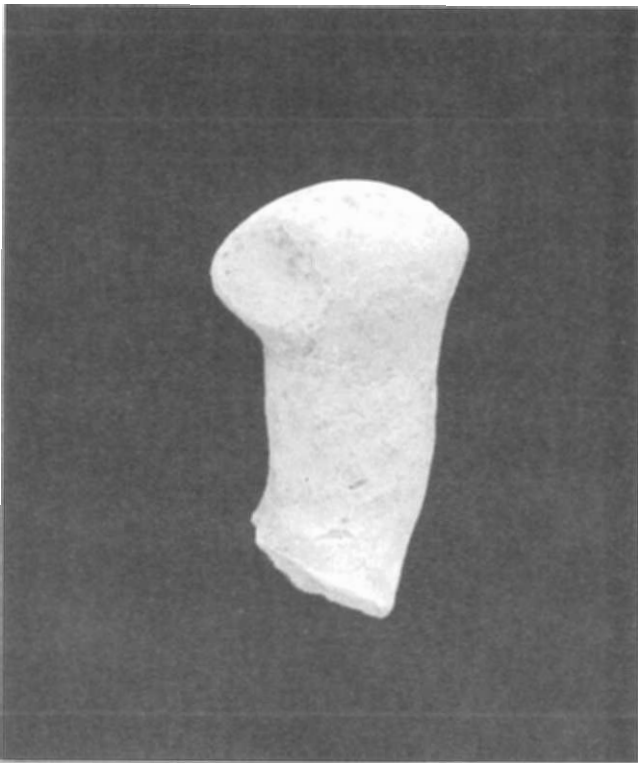
Tafel 2a: Tierfigurine (Kamel?).



Tafel 2b: Tierfigurine (Gazelle?).

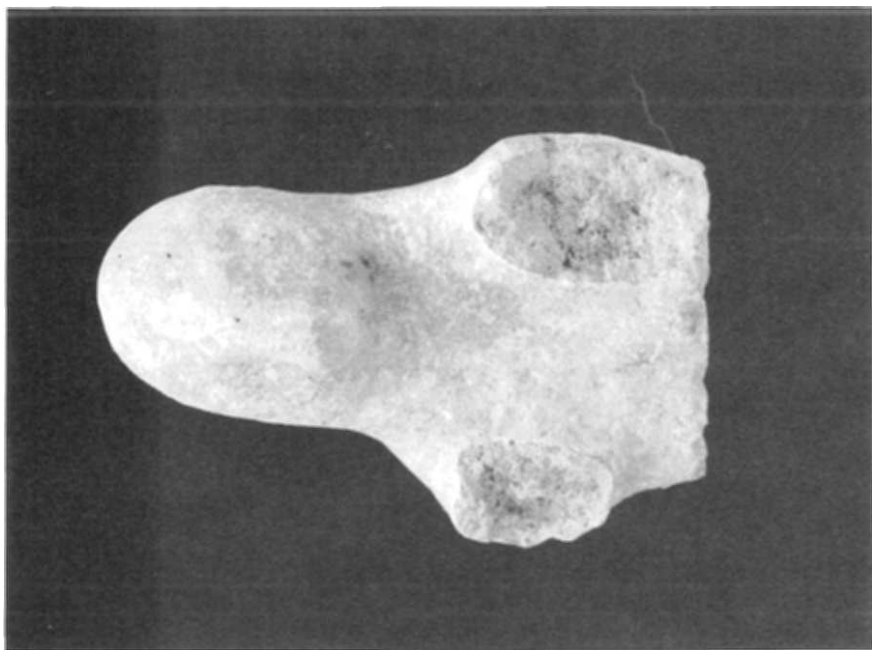


Tafel 3a: Tierfigurine (Jungstier?).

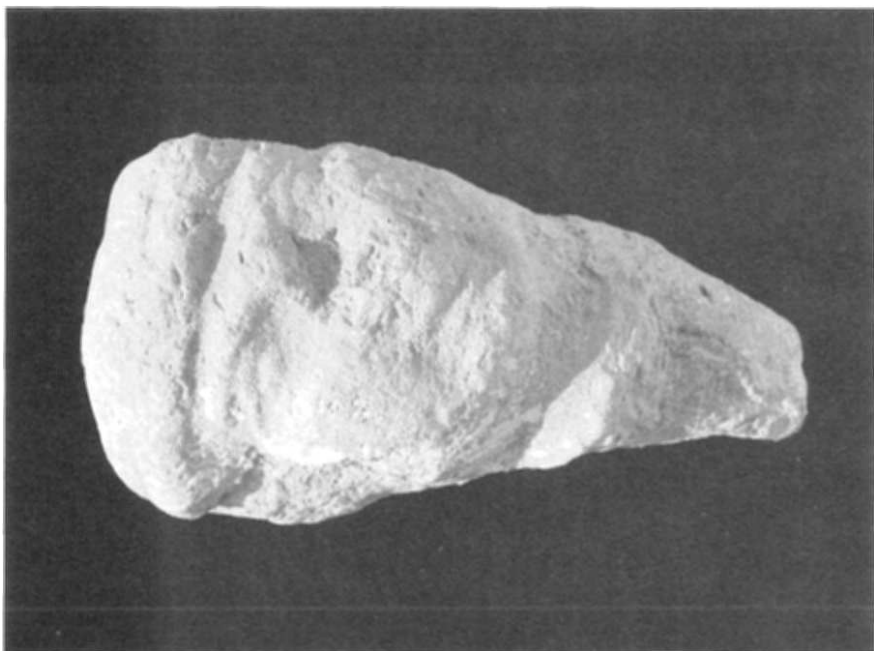


Tafel 3b: «vogelkopfartiger» Frauenkopf.

TAFEL IV



Tafel 4a: «vogelkopftiger» Frauenkopf mit Körperansatz.



Tafel 4b: Frauenkopf (Pfeileridol).

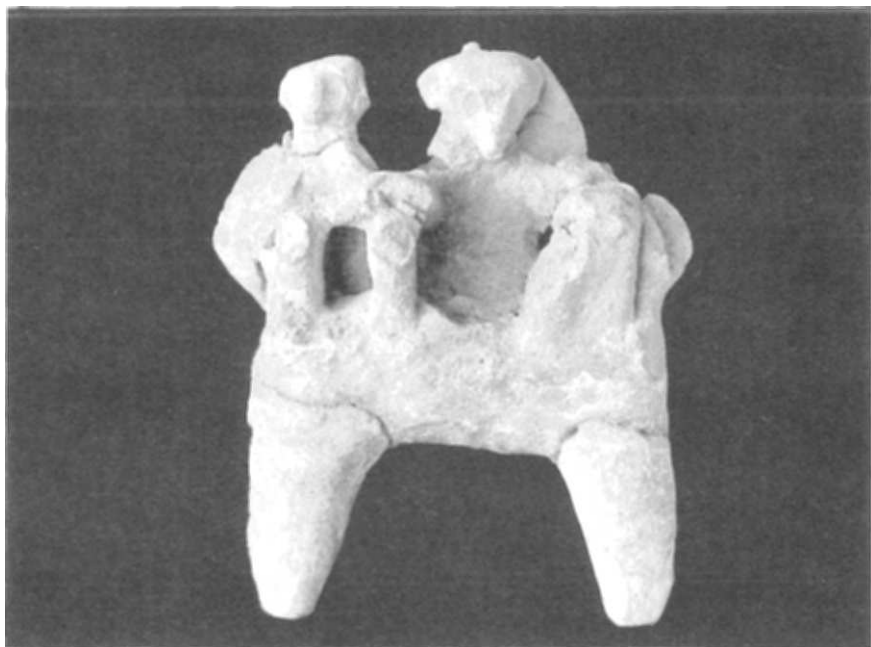


Tafel 5a: Kopf einer Göttin.

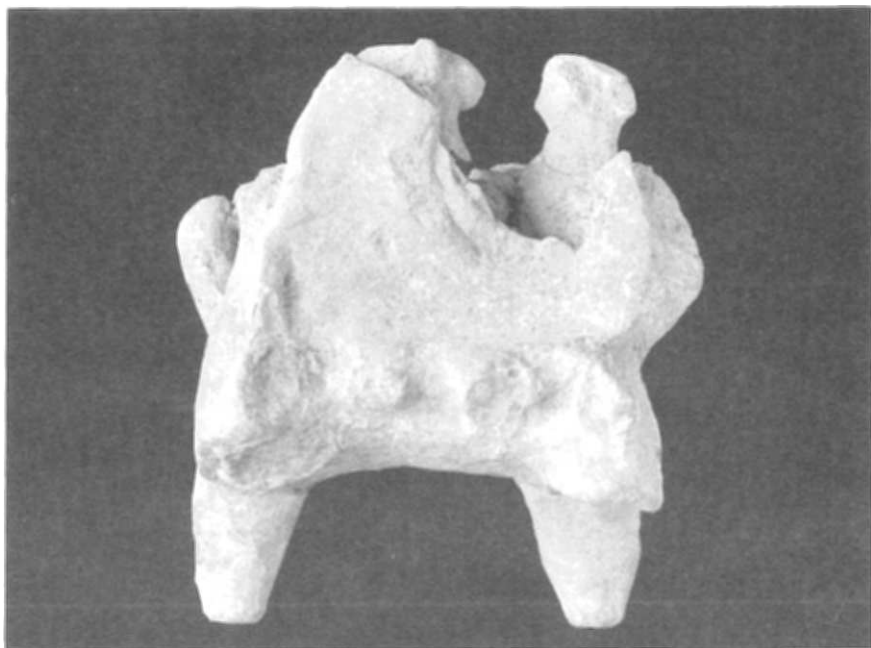


Tafel 5b: Frauenkörper mit Tamburin.

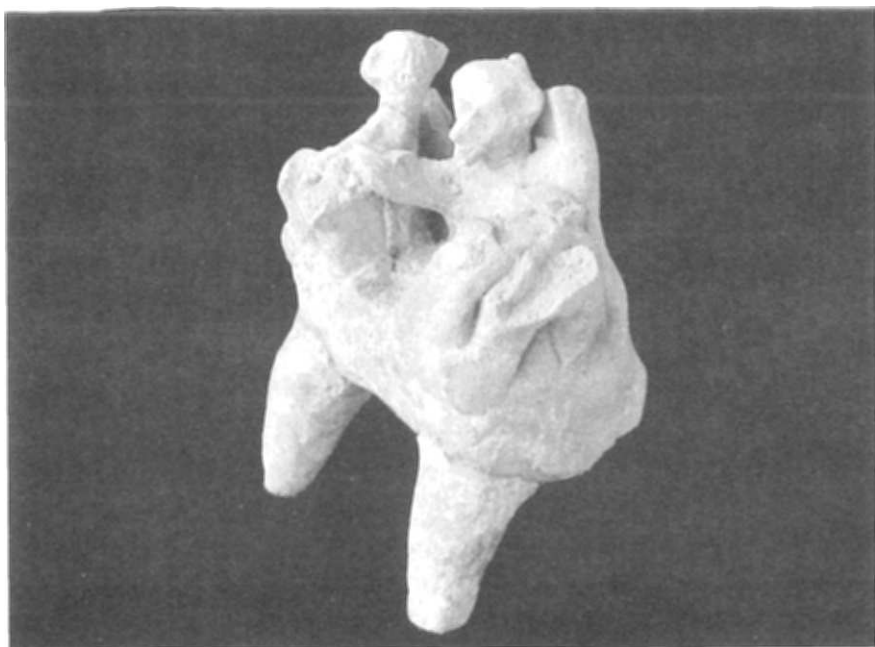
TAFEL VI



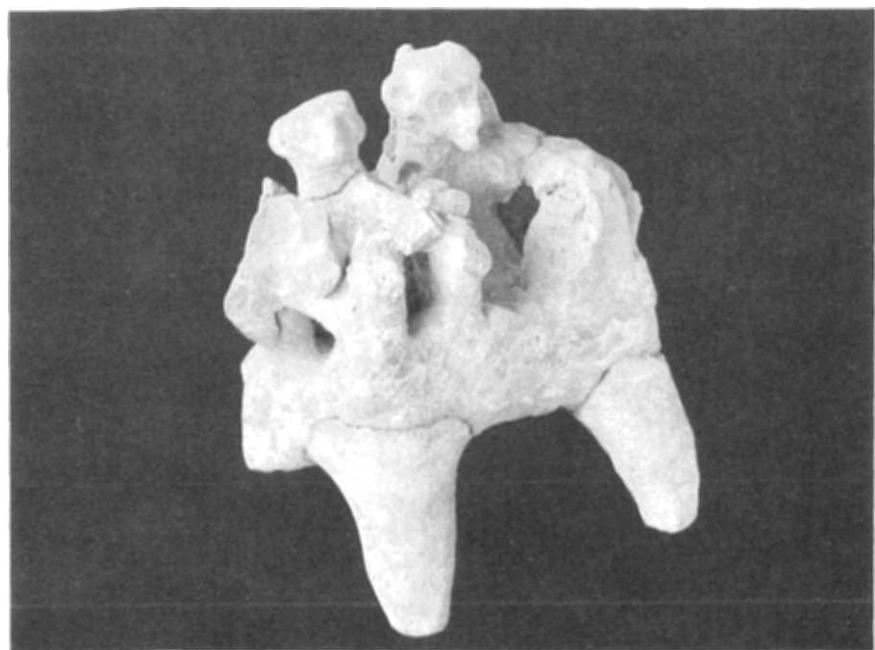
Tafel 6a: Figurengruppe von vorne gesehen.



Tafel 6b: Figurengruppe von hinten gesehen.



Tafel 7a.b: Seitenansichten der Figurengruppe.



TAFEL VIII



Tafel 8a: Terrakotte aus Kiš:
zwei frontal abgebildete Personen
in Wagen/Thron?
(Modelfragment, abgebildet ist ein
moderner Abdruck);
aus: M.-T. Barrelet, *Figurines*
[A. 10], Pl. LXIII, Nr. 676b.



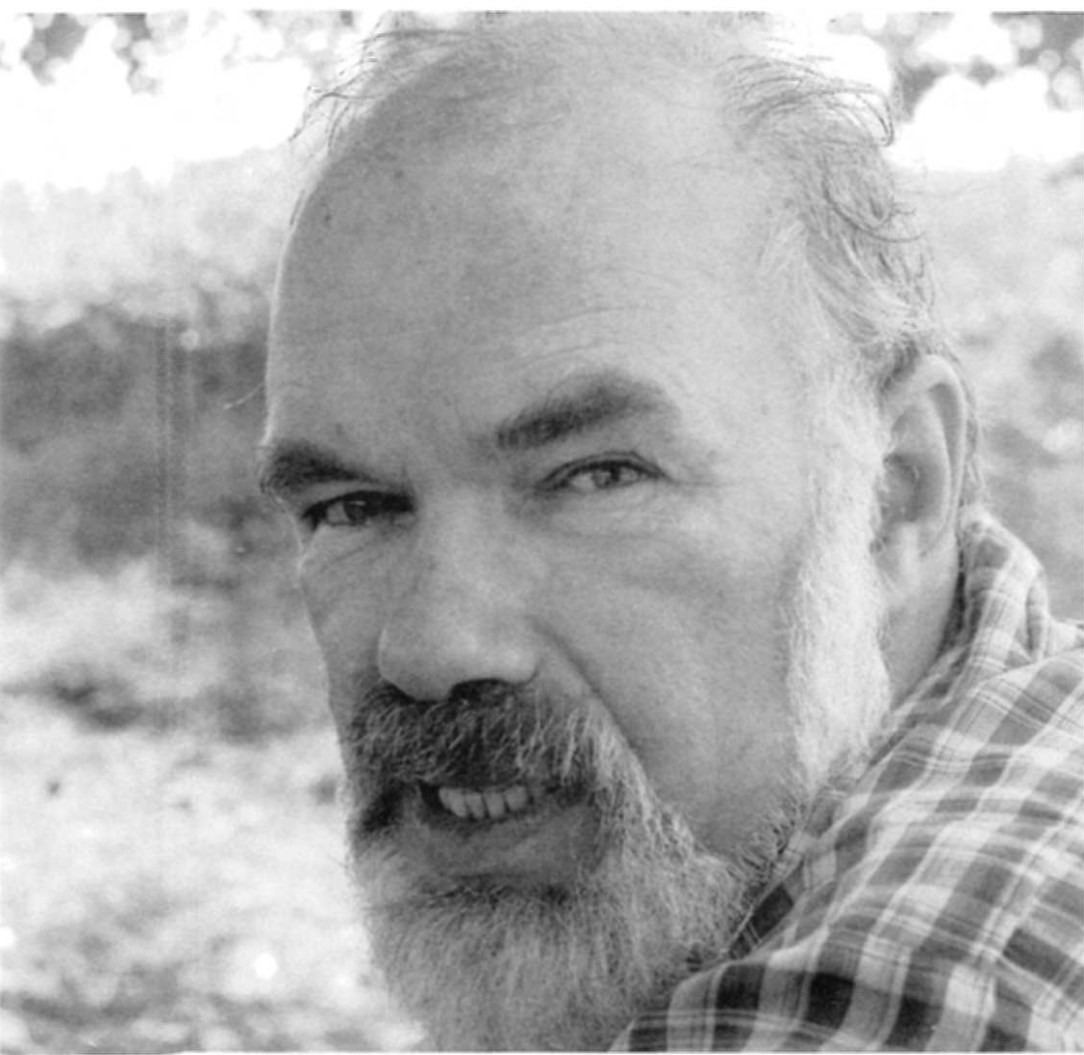
Tafel 8d:
Kalksteinköpfchen aus Zypern:
(evtl. aus Golgoi?, Louvre); aus:
V. Karageorghis, *Sanctuaries*
[A. 30], Pl. XVI, 1b



Tafel 8b: Terrakotte aus Zypern:
Viergespann mit zwei Personen in
einem Wagen mit hoher Rückenlehne
(Fundort angeblich Nekropole von
Tortosa, 8. Jh.); aus: H. Bossert,
Altsyrien [A. 30], 46 Nr. 136.



Tafel 8c: Terrakotte aus Zypern:
Viergespann mit drei Personen in
einem Wagen (Meniko, 6. Jh.,
Cyprus Museum Nikosia);
aus: V. Karageorghis, *Sanctuaries*
[A. 30], Pl. XXV, 4.



ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

- Bd. 1 OTTO RICKENBACHER: *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*. X–214–15* Seiten. 1973. Vergriffen.
- Bd. 2 FRANZ SCHNIDER: *Jesus der Prophet*. 298 Seiten. 1973. Vergriffen.
- Bd. 3 PAUL ZINGG: *Das Wachsen der Kirche*. Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie. 345 Seiten. 1974. Vergriffen.
- Bd. 4 KARL JAROŠ: *Die Stellung des Elobisten zur kanaanäischen Religion*. 294 Seiten, 12 Abbildungen. 1982. 2. verbesserte und überarbeitete Auflage.
- Bd. 5 OTHMAR KEEL: *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament*. Ikonographische Studien zu Jos 8, 18–26; Ex 17, 8–13; 2 Kön 13, 14–19 und 1 Kön 22, 11. 232 Seiten, 78 Abbildungen. 1974. Vergriffen.
- Bd. 6 VITUS HUONDER: *Israel Sohn Gottes*. Zur Deutung eines alttestamentlichen Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters. 231 Seiten. 1975.
- Bd. 7 RAINER SCHMITT: *Exodus und Passa. Ihr Zusammenhang im Alten Testament*. 124 Seiten. 1982. 2. neubearbeitete Auflage.
- Bd. 8 ADRIAN SCHENKER: *Hexaplarische Psalmenbruchstücke*. Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62. Einleitung, Ausgabe, Erläuterung. XXVIII–446 Seiten. 1975.
- Bd. 9 BEAT ZUBER: *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels*. Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung. 152 Seiten. 1976. Vergriffen.
- Bd. 10 EDUARDO ARENS: *The HΛΘON-Sayings in the Synoptic Tradition*. A Historico-critical Investigation. 370 Seiten. 1976.
- Bd. 11 KARL JAROŠ: *Sichem*. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie, mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24. 280 Seiten, 193 Abbildungen. 1976.
- Bd. 11a KARL JAROŠ/BRIGITTE DECKERT: *Studien zur Sichem-Area*. 81 Seiten, 23 Abbildungen. 1977.
- Bd. 12 WALTER BÜHLMANN: *Vom rechten Reden und Schweigen*. Studien zu Proverbien 10–31. 371 Seiten. 1976. Vergriffen.
- Bd. 13 IVO MEYER: *Jeremia und die falschen Propheten*. 155 Seiten. 1977. Vergriffen.
- Bd. 14 OTHMAR KEEL: *Vögel als Boten*. Studien zu Ps 68, 12–14, Gen 8, 6–12, Koh 10, 20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. – Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56, 1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube. 164 Seiten, 44 Abbildungen. 1977. Vergriffen.
- Bd. 15 MARIE-LOUISE GUBLER: *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu*. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung. XVI–424 Seiten. 1977. Vergriffen.
- Bd. 16 JEAN ZUMSTEIN: *La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu*. 467 pages. 1977. Épuisé.
- Bd. 17 FRANZ SCHNIDER: *Die verlorenen Söhne*. Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15. 105 Seiten. 1977.
- Bd. 18 HEINRICH VALENTIN: *Aaron*. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung. VIII–441 Seiten. 1978.

- Bd. 19 MASSÉO CALOZ: *Etude sur la LXX origénienne du Psautier*. Les relations entre les leçons des Psaumes du Manuscrit Coislin 44, les Fragments des Hexaples et le texte du Psautier Gallican. 480 pages. 1978.
- Bd. 20 RAPHAEL GIVEON: *The Impact of Egypt on Canaan*. Iconographical and Related Studies. 156 Seiten, 73 Abbildungen. 1978.
- Bd. 21 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*. XXV–419 pages. 1978. Épuisé.
- Bd. 22/1 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*. Tome I: p. 1–524. 1978. Épuisé.
- Bd. 22/2 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*. Tome II: p. 525–980. 1978. Épuisé.
- Bd. 22/3 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*. Supplément. 698 pages. 1982.
- Bd. 23 BRIAN M. NOLAN: *The Royal Son of God*. The Christology of Matthew 1–2 in the Setting of the Gospel. 282 Seiten. 1979. Out of print.
- Bd. 24 KLAUS KIESOW: *Exodustexte im Jesajabuch*. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen. 221 Seiten. 1979. Vergriffen.
- Bd. 25/1 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band I. Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia. XI–237 Seiten. 1979.
- Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.
- Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.
- Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.
- Bd. 26 MAX KÜCHLER: *Frühjüdische Weisheitstraditionen*. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens. 703 Seiten. 1979. Vergriffen.
- Bd. 27 JOSEF M. OESCH: *Petucha und Setuma*. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments. XX–392–37* Seiten. 1979.
- Bd. 28 ERIK HORNUNG/OTHMAR KEEL (Herausgeber): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*. 394 Seiten. 1979.
- Bd. 29 HERMANN ALEXANDER SCHLÖGL: *Der Gott Tatenen*. Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches. 216 Seiten, 14 Abbildungen. 1980.
- Bd. 30 JOHANN JAKOB STAMM: *Beiträge zur Hebräischen und Altorientalischen Namenkunde*. XVI–264 Seiten. 1980.
- Bd. 31 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Hosea – Prophet vor dem Ende*. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. 260 Seiten. 1980.
- Bd. 32 PETER WEIMAR: *Die Berufung des Mose*. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2, 23–5, 5. 402 Seiten. 1980.

- Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes*. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs. 163 Seiten, 141 Abbildungen. 1980.
- Bd. 34 PIERRE AUFFRET: *Hymnes d'Égypte et d'Israël*. Etudes de structures littéraires. 316 pages, 1 illustration. 1981.
- Bd. 35 ARIE VAN DER KOOIJ: *Die alten Textzeugen des Jesajabuches*. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments. 388 Seiten. 1981.
- Bd. 36 CARMEL MCCARTHY: *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament*. 280 Seiten. 1981.
- Bd. 37 BARBARA L. BEGELSBACHER-FISCHER: *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie*. 336 Seiten. 1981.
- Bd. 38 MÉLANGES DOMINIQUE BARTHÉLEMY. *Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60^e anniversaire*. Edités par Pierre Casetti, Othmar Keel et Adrian Schenker. 724 pages, 31 illustrations. 1981.
- Bd. 39 ANDRÉ LEMAIRE: *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*. 142 pages, 14 illustrations. 1981.
- Bd. 40 JOSEPH HENNINGER: *Arabica Sacra*. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire religieuse de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 347 Seiten. 1981.
- Bd. 41 DANIEL VON ALLMEN: *La famille de Dieu*. La symbolique familiale dans le paulinisme. LXVII–330 pages, 27 planches. 1981.
- Bd. 42 ADRIAN SCHENKER: *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids*. Eine Interpretation von 2 Sam 24. 92 Seiten. 1982.
- Bd. 43 PAUL DESELAERS: *Das Buch Tobit*. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. 532 Seiten + Übersetzung 16 Seiten. 1982.
- Bd. 44 PIERRE CASETTI: *Gibt es ein Leben vor dem Tod?* Eine Auslegung von Psalm 49. 315 Seiten. 1982.
- Bd. 45 FRANK-LOTHAR HOSSFELD: *Der Dekalog*. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. 308 Seiten. 1982. Vergriffen.
- Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. 2. ergänzte Auflage.
- Bd. 47 PIERRE CHERIX: *Le Concept de Notre Grande Puissance (CG VI, 4)*. Texte, remarques philologiques, traduction et notes. XIV–95 pages. 1982.
- Bd. 48 JAN ASSMANN/WALTER BURKERT/FRITZ STOLZ: *Funktionen und Leistungen des Mythos*. Drei altorientalische Beispiele. 118 Seiten, 17 Abbildungen. 1982. Vergriffen.
- Bd. 49 PIERRE AUFFRET: *La sagesse a bâti sa maison*. Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les psaumes. 580 pages. 1982.
- Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

- Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.
- Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur †, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.
- Bd. 51 JAN ASSMANN: *Re und Amun*. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie. XII–309 Seiten. 1983.
- Bd. 52 MIRIAM LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*. A Study of Demotic Instructions. X–240 Seiten. 1983.
- Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin*. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1987. 2. Auflage. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.
- Bd. 54 PAUL MAIBERGER: *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiprobem*. Worauf beruht die Identifizierung des Gabal Mūsā mit dem Sinai? 189 Seiten, 13 Tafeln. 1984.
- Bd. 55 PETER FREI/KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichorganisation im Perserreich*. 119 Seiten, 17 Abbildungen. 1984. Vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung.
- Bd. 56 HANS-PETER MÜLLER: *Vergleich und Metapher im Hohenlied*. 59 Seiten. 1984.
- Bd. 57 STEPHEN PISANO: *Additions or Omissions in the Books of Samuel*. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. XIV–295 Seiten. 1984.
- Bd. 58 ODO CAMPONOVO: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften*. XVI–492 Seiten. 1984.
- Bd. 59 JAMES KARL HOFFMEIER: *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt*. The Term *DSR*, with Special Reference to Dynasties I–XX. XXIV–281 Seiten, 24 Figures. 1985.
- Bd. 60 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen*. Katalog der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz und einer Privatsammlung. XXVIII–199 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 30 Tafeln. 1985.
- Bd. 61 HELMUT ENGEL: *Die Susanna-Erzählung*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodition-Bearbeitung. 205 Seiten + Anhang 11 Seiten. 1985.
- Bd. 62 ERNST KUTSCH: *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches*. 82 Seiten. 1985.
- Bd. 63 MANFRED HUTTER: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt*. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu «Nergal und Ereškigal». VIII–187 Seiten. 1985.
- Bd. 64 HELGA WEIPPERT/KLAUS SEYBOLD/MANFRED WEIPPERT: *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*. IX–93 Seiten. 1985.
- Bd. 65 ABDEL-AZIZ FAHMY SADEK: *Contribution à l'étude de l'Amdouat*. Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire. XVI–400 pages, 175 illustrations. 1985.
- Bd. 66 HANS-PETER STÄHLI: *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testamentes*. X–60 Seiten. 1985.

- Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.
- Bd. 68 WALTER BEYERLIN: *Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult*. Studien zum 125. Psalm. 96 Seiten. 1985.
- Bd. 69 RAPHAEL VENTURA: *Living in a City of the Dead*. A Selection of Topographical and Administrative Terms in the Documents of the Theban Necropolis. XII–232 Seiten. 1986.
- Bd. 70 CLEMENS LOCHER: *Die Ehre einer Frau in Israel*. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Dtn 22, 13–21. XVIII–464 Seiten. 1986.
- Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1990. 2. verbesserte Auflage.
- Bd. 72 FRIEDRICH ABITZ: *Ramses III. in den Gräbern seiner Söhne*. 156 Seiten, 31 Abbildungen. 1986.
- Bd. 73 DOMINIQUE BARTHÉLEMY/DAVID W. GOODING/JOHAN LUST/EMANUEL TON: *The Story of David and Goliath*. 160 Seiten. 1986.
- Bd. 74 SILVIA SCHROER: *In Israel gab es Bilder*. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. XVI–553 Seiten, 146 Abbildungen. 1987.
- Bd. 75 ALAN R. SCHULMAN: *Ceremonial Execution and Public Rewards*. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae. 296 Seiten, 41 Abbildungen. 1987.
- Bd. 76 JOŽE KRAŠOVEC: *La justice (Šdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. 456 pages. 1988.
- Bd. 77 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Das Heiligtum und das Gesetz*. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ez 25–40; Lev 8–9). XIV–326 Seiten. 1988.
- Bd. 78 BERNARD GOSSE: *Isaie 13,1–14,23*. Dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations. 308 pages. 1988.
- Bd. 79 INKE W. SCHUMACHER: *Der Gott Sopdu – Der Herr der Fremdländer*. XVI–364 Seiten, 6 Abbildungen. 1988.
- Bd. 80 HELLMUT BRUNNER: *Das hörende Herz*. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens. Herausgegeben von Wolfgang Röllig. 449 Seiten, 55 Abbildungen. 1988.
- Bd. 81 WALTER BEYERLIN: *Bleilot, Brecheisen oder was sonst?* Revision einer Amos-Vision. 68 Seiten. 1988.
- Bd. 82 MANFRED HUTTER: *Bebexung, Entsühnung und Heilung*. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6). 186 Seiten. 1988.
- Bd. 83 RAPHAEL GIVEON: *Scarabs from Recent Excavations in Israel*. 114 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 9 Tafeln. 1988.
- Bd. 84 MIRIAM LICHTHEIM: *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom*. A Study and an Anthology. 200 Seiten, 10 Seiten Abbildungen. 1988.
- Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch»*. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.
- Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 Seiten, 80 Seiten Tafeln. 1989.
- Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs*. Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.

- Bd. 88 OTHMAR KEEL/HILDI KEEL-LEU/SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.
- Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI*. 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.
- Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia*. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 Seiten. 1989.
- Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott*. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.
- Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*. 340 Seiten. 1989.
- Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch*. 120 Seiten. 1989.
- Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21*. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.
- Bd. 95 ERIK HORNUNG (Herausgeber): *Zum Bild Ägyptens im Mittelalter und in der Renaissance. Comment se représente-t-on l'Égypte au Moyen Âge et à la Renaissance*. 268 Seiten. 1990.
- Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*. 264 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.
- Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucher kult und Räuchergeräte*. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.
- Bd. 98 AARON SCHAT: *Mose und Israel im Konflikt*. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.
- Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter*. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.
- Bd. 100 OTHMAR KEEL/MENAKHEM SHUVAL/CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.
- Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede»*. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten. 1990.
- Bd. 102 BENJAMIN SASS: *Studia Alphabetica*. On the Origin and Early History of the Northwest Semitic, South Semitic and Greek Alphabets. X–120 Seiten. 16 Seiten Abbildungen. 2 Tabellen. 1991.
- Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament*. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 Seiten. 1991.
- Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*. IV–332 Seiten. 1991.
- Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33*. XII–284 Seiten. 1991.
- Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische*. XII–112 Seiten. 1991.
- Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*. XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Falttafeln. 1991.
- Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari*. VIII–256 Seiten. 1991.
- Bd. 109 GÉRARD J. NORTON/STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text*. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 Seiten. 1991.
- Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel*. Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.
- Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium*. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.

- Bd. 112 EDMUND HERMSEN: *Die zwei Wege des Jenseits*. Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie. XII-282 Seiten, 1 mehrfarbige und 19 Schwarz-weiss-Abbildungen. 1992.
- Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*. XIV-474 pages, 2 planches. 1992.
- Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*. 480 Seiten. 1992.
- Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients*. Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.
- Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur*. 208 Seiten. 210 Abbildungen. 1992.
- Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*. XII-152 Seiten, 16 Tafeln. 1992.
- Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie*. XIV-270 pages. 1992.
- Bd. 119 THOMAS M. KRAPF: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkeel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*. XX-364 Seiten. 1992.
- Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. 236 Seiten, 8 Tafeln. 1992.
- Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina*. 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.
- Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder*. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992
- Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL: *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag*. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993

Zum vorliegenden Buch

Die Festschrift ist Prof. Dr. Martin Metzger, dem Ordinarius für Altes Testament und Biblische Archäologie an der Christian-Albrechts-Universität in Kiel, zum 65. Geburtstag gewidmet. In dem Sammelband finden sich, dem breiten exegetischen, religionswissenschaftlichen und archäologischen Interessenfeld des Jubilars entsprechend, Beiträge zur Archäologie Syrien-Palästinas (von R. Hachmann und J. Jeremias), zur Historischen Topographie (von E. Noort), zur Kultgeschichte (von W. Zwickel), zur Psalmen- (von K. Seybold) und Prophetenforschung (von W. H. Schmidt, O. H. Steck und A. Neuwirth), zum Recht (von E. Otto), zum Targum (von K. Koch) und zum Schöpfungsbericht (von U. Rüterswörden und G. Warmuth). Eine Predigt von J. Scharfenberg rundet das Buch zu Ehren des begeisterten und begeisternden Predigers und Universitätslehrers ab.